۱

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه واشرف بريته محمد وآله اجمعين
اما بعد لما حضرت مجلس درس جناب العالم النبيل والفاضل النحرير قطب
فلك الاصول ونقطة دائرة الفروع جامع المنقول والمعقول شيخ المشايخ
الاستاد ادام الله توفيق افادته علينا وعلى كل محصل ووفقنا للاستفادة منه
واردت التمتع من جنابه في فهم مطالب القوانين وكان ما استفدته منه قطرة من
بحار فوائده في مجلس الدرس ونبذ من تحقيقاته رغبت ان ادون ما افيد وقرره
في مجلس الدرس خوفا من النسيان لمصداق كل علم ليس في القرطاس ضاع
مع تحقيق مني وتدقيق والتمس من الناظر فيه ان لا يلتفتوا بما فيه من السهو والنسيان
الذي وقع مني واسئل الله التوفيق وبه اتوكل واليه انيب قوله اما المقدمة
ففي بيان رسم

ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية وههنا اشكال تقريره
الاشكال انه لا خلاف ولا ريب في ان مقدمة هذا العلم يكون رسمه وموضوعه
ونبذ من القواعد اللغوية فذكر هذه الامور الثلثة بعده يكون مستلزما لاتحاد
الظرف والمظروف وكانه يقول المقدمة في بيان المقدمة ودفع هذه
الاشكال يتوقف على رسم مقدمات وهو ان الكلام في المقدمة يكون باعتبار
وجوه اربعة الاول الكلام في اعرابه يعني ان المقدمة يكون بكسر الدال
ام بالفتح والثاني الكلام في تاءه يعني التاء في المقدمة يكون للتأنيث ام
لغيره والثالث الكلام في ان معناه اي شيء والرابع الكلام في ان
المقدمة اسم او مشتق ولما كان معرفة اعرابه ومعرفة تاءه موقوفا على معرفة
معناه فنبدأ في معرفة معناه فاعلم ان المقدمة اما يكون ماخوذا من مقدمة
الجيش واما يكون ماخوذا من قدم اما المقدمة الذي يكون ماخوذا من المقدمة
الجيش يكون اسما وهذه المقدمة يكون على قسمين لانه اما يكون استعماله
في هذه الامور الثلثة او غيرها على انه منقول لا غير واما يكون استعماله فيها مجازا
على سبيل الاستعارة وبيان ذلك ان المقدمة بناء على القسم الاول يكون
موضوعا لمقدمة الجيش ثم نقل عنه الى امور ثلثة او غيرها بحيث لو اطلق المقدمة
ينتقل الى هذه الامور الثلثة لا غيرها واما المقدمة بناء على القسم الثاني

يكون موضوعا للمقدمة الجيش ثم استعمل مجازا في هذه الامور الثلثة او غيرها على
سبيل الاستعارة وهو ان يشبه هذه الامور الثلثة بالمقدمة الجيش في وجه
شباهتهما بان كلا من القسمين يكون خارجا من الاصل ويكون مربوطا به
كالسلم بالنسبة الى السطح فان الذهاب الى السطح لا بد من وجود السلم
ولكن السلم يكون خارجا من السطح ويكون مربوطا بها وعلى كل من القسمين
يكون اعراب المقدمة بالكسر لان هذا يكون منقولا من المقدمة الجيش
والمنقول والمنقول عليه لا بد فيهما ان يكون اعرابهما واحدا ولا خلاف في ان
المنقول عليه اي المقدمة الجيش يكون اعرابه بالكسر واما تاءه فلو كان المقدمة
منقولا من المقدمة الجيش فيكون تاءه للنقل واما لو كان استعارة فيكون تاءه
للتانيث لان التاء في المقدمة الجيش يكون للتانيث لان معناه يكون جماعة
مقدمة على الجيش فكذلك التاء فيه لمطابقة المنقول والمنقول عليه والمقدمة
الذي يكون ماخوذا من قدم يكون على قسمين الاول ان يكون ماخوذا من
قدم المتعدي فح يكون معناه مقدما لنفسه على غيره او مقدما من عرفها على من
لم يعرفها فح يكون تاءه للتانيث والثاني ان يكون ماخوذا من قدم بمعنى
تقدم فيكون معناه تقديم طائفة من الكلام الكتاب امام المقصود لارتباطات
المقصود بها فاذا ثبت هذه المقدمات فنقول في دفع هذا الاشكال

بان مقدمة الكتاب يسمى

٣

بان مقدمة الكتاب يكون في مقدمة العلم وتقرير الجواب ان المقدمة يكون
على قسمين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم اما المقدمة الكتاب فهو طائفة من
الكتاب قدم امام المقصود لارتباط المقصود بها ونفعها في المقصود واما المقدمة
العلم فهو طائفة من الكتاب قدم على المقصود لارتباط المقصود بها ويكون موقوفا
عليه الشروع فاذا علم تعريف المقدمة بكلا قسميه فنقول ان رسم هذا العلم
وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية يكون من مقدمة العلم لانه يكون موقوفا
عليه الشروع فيكون المراد به مقدمة العلم بخلاف ما المقدمة فيكون المراد
به مقدمة الكتاب فيكون المعنى مقدمة الكتاب يكون في مقدمة العلم فيندفع
الاشكال بحذافيره قوله في بيان رسم العلم وانما قال يبين في المقدمة رسم
العلم ولم يقل فيه حد العلم لان الحد يكون مركبا من الجنس القريب والفصل
القريب بخلاف الرسم فانه يكون مركبا من الجنس والخاصة او غيرهما و
لما كان هذا التعريف الذي يكون لاصول الفقه مركبا من الجنس والخاصة ولم يكن
مركبا من الجنس القريب والفصل القريب عبر بالرسم دون الحد وسيبين
ان التعريف كيف يكون مركبا من الجنس والخاصة ان شاء الله قوله اعلم
ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم اختلفوا في ان معروض العلمية والذي يكون
العلمية عارضا له ما هو على ثلثة اقوال فذهب قوم الى ان العلمية يكون عارض

للاصول منفردا لكن حالكونهما مقيدا بقيد الفقه على وجه الذي يكون القيد خارجا
والمقيد داخلا لان الاصول والفقه حالكونهما مركبا بحيث يكون القيد داخلا
يكون علما لهذا العلم نحو العمى فانه يكون عدم البصر حالكونها مقيدا بالبصر على
الوجه الذي يكون القيد خارجا عنهما البصر وذهب قوم ثالث الى ان العلمية يكون عارضا
للاصول والفقه حالكونهما مركبا يعني ان الاصول والفقه حالكونهما مركبا مع
القاء معنى للافرادي اي مع قطع النظر عن المعنى الافرادي يكون علما لهذا
العلم مثلا ان العبد الله يكون علما لشخص الآن في ذلك لكن مع قطع النظر
عن معنى الافرادي الذي يكون الالوهية والعبودية ولم يلاحظ حين العلمية هذا
المعنى الافرادي اصلا وذهب قوم الى ان العلمية يكون عارضا للاصول
والفقه مركبا ولكن لا على القاء معنى الافرادي بل الاصول والفقه مركبا مع
ملاحظة معنى الافرادي يكون علما لهذا العلم وان العلمية يفيد التخصيص والانحصار
فقط مثلا ابن عباس يكون شاملا لكل ما يكون ابنا للعباس وبعد ملاحظة
الابنية والعباسية يكون علما بالعلمية لعبد الله بن عباس فيكون ابن عباس
لملاحظة العلمية منحصرا لعبد الله بن عباس فتدبر فانه من فرائد بعض
نحو قوله وله اعتباران فان قلت لم اطلق الاعتبار عليهما اي العلمية والا
ضافة مع انهما يكون امران محققان والاعتبار لا يطلق الا على امور

فرضية وهمية

فرضية وهمية قلت ان الاعتبار يكون على قسمين الاول اعتبار الذي يكون مقابلا
للمتاصل وهذا لا يطلق الا على امور فرضية التي لا تحقق له والثاني ان يطلق على
اللحاظ والجهة وهذا هو المراد من الاعتبار في هذا المقام والمعنى يكون له جهتان
والفوقا نقلت لا خلاف في ان جهة العلمية يكون مقصودا بالذات في هذا المقام
ولذا قدم على جهة الاضافة فلما اعتبر جهة الاضافة ولم جرت عادة الاصوليين في
ان يذكرون كلا منهما اي من العلمية والاضافة في صدر كتب الاصول قلت ان
ذكر جهة الاضافة في صدر كتب الاصول مع انه يكون مقصودا بالتبع ويكون
جهة العلمية مقصودا بالاصالة يكون لوجهين الاول لقصد المناسبة وبيان
ذالك ان جهة العلمية لما كان منقولا من جهة الاضافة ويكون جهة الاضافة
منقولا منه جرت العادة بذكر جهة الاضافة حتى يعلم المناسبة بين المنقول
والمنقول منه والثاني لادعاء التطابق وتقرير ذالك ان جهة الاضافة
يكون مطابق لجهة العلمية ويكون جهة الاضافة مختصا ومنحصرا لجهة العلمية
وقد سبق انفا معنى التطابق بتمامه في قول من قال ان الاصول والفقه
مركبا مع ملاحظة معنى الافرادي يكون علما لهذا العلم فان التطابق يكون
في هذا القسم دون القسمين الاولين ولذا يكون هذا القول منجا واحسن
قوله واما سميه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية

الفرعية قد سبق وجه تقديمه على الاضافة واعلم ان العلم يكون جنس لهذا التعريف
ويكون شاملا لجميع العلوم فان قلت ان المراد بالعلم في هذا المقام هل يكون
الاعتقاد الجازم الثابت الذي عبر عنه بالعلم ام يكون المراد به مطلق الاعتقاد
الراجح قلت ليس المراد بالعلم معلوما في الان من العلماء ان اخذ العلم في
المسائل الاصولية حجية خبر الواحد وعدمه يكون المراد بهذا العلم الاعتقاد
الجازم الثابت واما ان كان قائلا بان الظن ايضا يكفي وليس قائلا بان
العلم يكون شرطا وماخوذا فيه فيكون المراد بالعلم في هذا المقام المطلق الاعتقاد
الراجح واعلم ان القواعد يكون فصلا للتعريف والقواعد وان كان في الظاهر
قيدا واحدا ولكن يكون في المعنى قيدان ويخرجان الشيئان اما باعتبار المادة
فيخرج عنه الجزئيات كما اشار اليه فاضل القمي لان تعريف القاعدة يكون
قضية كلية يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها كقول النحاة كل فاعل مرفوع
فانه يكون حكما كليا يعلم منه احوال جزئيات الفاعل فيخرج منه قضية
جزئية نحو زيد قائم واما باعتبار الهيئة فيخرج منه العلم ببعض القواعد
لان القواعد يكون جمعا والجمع محلى بالالف واللام يفيد العموم فيكون المعنى
العلم بجميع القواعد فهذا الجمع لما كان محلى بالالف واللام يفيد العموم و
يخرج عنه العلم ببعض القواعد فيكون المعنى هو العلم بجميع القواعد الكلية

واعلم ان الممهدة

واعلم ان الممهدة لاستنباط الاحكام يكون خاصة لهذا العلم لان غير هذا العلم
لم يكن مستنبطا للاحكام ومن هذا يعلم جهة انه قال اما المقدمة ففي بيان رسم
هذا العلم ولم يقل في بيان حد العلم فخرج بالممهدة مع متعلقه لا منفردا العلم
المنطق والعربية وغيرها فانه لم يكن ممهدة لاستنباط الاحكام وان كان ممهدة
ويخرج بالاحكام العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الماهيات وصفاتها
لان المراد بالاحكام يكون هي النسب المحمولات الى الموضوعات جزئيا كان
ام كليا فان قولك الصلوة واجبة مثلا وجوب الصلوة يكون حكمها والعلم بنفس
الصلوة يكون ماهيتها والعلم بالصلوة حال كونها مقيدة بالظهر والعصر يكون
صفاتها واعلم ان بقيد الشرعية يخرج العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط احكام
غير الشرعية وهي العقلية مثلا يخرج عنه القواعد الرياضية فانها يكون قضية كلية
ممهدة لاستنباط الاحكام النجومية لا الشرعية واعلم ان بالفرعية يخرج
الاصولية مثلا اظهار المعجزة بيد الكاذب قبيحة قضية كلية ممهدة لا لاستنباط
الاحكام الشرعية الاصولية وهو يكون صدق النبي فانها لا يكون قواعد الفرعية
فيخرج عنه ان بالفرعية قوله واما رسمه باعتبار الاضافة لما كان تعريف
اصول الفقه في حالة الاضافة يكون موقوفا على تعريف كل من جزئيه اي
المضاف والمضاف اليه فشرعت في تعريف الاصول اولا واعلم ان الاصول

يكون جمع الاصل والاصل يطلق في اللغة على خمسة معان الاول ان يطلق
الاصل ويراد به ما يبتني عليه الشيء كما صرح به محقق القمي والثاني ان يطلق
ويراد به اسفل الشيء والثالث ان يطلق ويراد به حالة البقاء نحو
قولهم اصل الانسان الطين والرابع ان يطلق ويراد به العمدة والخامس ان
يطلق ويراد به الحسب والنسب هذا اطلاق الاصل في اللغة والحق ان الاصل
يطلق على المعنى الاول ويكون معنى الاول مرجع للباقي ولذا اختلف في ان
الاصل هل يكون مشترك معنى في هذا المعاني ام يكون مشترك لفظي
والحق انه يكون مشتركا معنى في هذه المعاني ولكن يكون هذه المعاني
في كل اصطلاح بحسب اصطلاحه قوله وفي العرف يطلق على معان كثيرة
الخ وههنا اشكال عظيم وهو ان المراد بالعرف في هذا المقام ماذا
ان كان المراد به العرف العام فليس بصحيح لان الكلام يكون في عرف
الاصولي وهذا الاربعة يكون اطلاقات الاصل عند الاصولي فليس المراد به
العرف العام فلا بد ان يراد به العرف الخاص اعني الاصولي وهذا ايضا
ليس بصحيح لان اطلاقات الاصل عند الاصوليين يكون منحصرا في
هذا الاربعة فليس معنى لقوله يطلق على معان كثيرة منها هذه الا
ربعة فان قلت ان الاصل عند الاصوليين يطلق على خمسة عشر

معان منها يكون

معان منها يكون هذه الاربعة قلت المراد بقوله ان الاصل يطلق على خمسة
عشرة معان اماذا ان كان مراده ان كل واحد منها معنى الاصل فلا نسلم 6
وليس بصحيح لان الاصل ليس منحصرا في هذه اي في الخمسة عشر بل يكون اطلاقه
اكثر من هذه اي الخمسة عشر وان كان مراده ان هذه الاربعة يكون مرجعا لها
اي للخمسة عشرة فلم يدفع الاشكال ويكون الاشكال باقيا واجاب عن هذا
الاشكال بعضهم بان المراد بالعرف يكون عرف الخاص وعرف الخاص يكون
شاملا للاصولي والرجالي وفي العرف الاصولي يطلق على المعاني الاربعة
وفي العرف الرجالي يطلق الكتاب والامام فيطلق الاصل في العرف
الخاص على ستة معان ويكون المعنى يطلق في العرف الخاص على معان
كثيرة منها يكون هذه الاربعة فيكون معنى العبارة صحيحا وهذا الجواب
ليس بصحيح لان اطلاق الكثرت على ستة معان يكون مستهجن وقبيح
ويشهد بذلك ذوق السليم فالحق في الجواب ان يقال ان المراد
بالعرف في هذا المقام يكون اعم منها فيكون المعنى يطلق الاصل في العرف اي
في غير اللغة على معان كثيرة منها الاربعة الذي يكون قائلا به الاصوليين وهي
الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب قوله والاولى ههنا ارادة اللغوي واعلم
ان ارادة معنى العرفي من الاصل ههنا ليس بصحيح لان ان كان المراد بالاصل

الظاهر يكون المعنى فهو الفقه وهذا ليس بصحيح وايضا ان كان المراد به القاعدة و
الاستصحاب ليس بصحيح لان المعنى يكون قواعد الفقه والاستصحابات الفقه ولا
شك ان هذا المعنى ليس المراد به اى بالاصل نعم يصح ان يكون المراد به الدليل
لان المعنى يكون دليل الفقه وهذا صحيح ولكن لما كان مباحث الاجتهاد
والتقليد وايضا مباحث التعادل والتراجيح وغيرها مدونا ومذكورا في هذا العلم
وليس المذكور في هذا العلم ادلة الفقه فقط فلا يناسب ان يكون المراد به
دليل الفقه لان مباحث الاجتهاد وغيرها ليس دليل الفقه بلا خلاف وقد كان
مذكورا فيه فالاولى والانسب ان يكون المراد به المعنى اللغوى حتى يشمل
مباحث الاجتهاد وغيرها لان المعنى يكون مبانى الفقه ويصدق على مباحث
الاجتهاد وغيرها انه يكون مبانى الفقه ولذا قال فاضل القمى ان
الاولى ههنا يكون ارادة اللغوى ليشتمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها
ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها قوله الفقه الخ لما بين معنى جزء الاول
من اصول الفقه باعتبار الاضافة لغة وعرفا شرع في معانى الفقه لغة وعرفا
واعلم ان الفقه يطلق في اللغة على ثلثة معان الاول ان يطلق الفقه
ويراد به مطلق الفهم والثانى ان يطلق الفقه ويراد به فهم غرض
المتكلم من كلامه والثالث ان يطلق الفقه ويراد به فهم اشياء التى فيه

واختلف في معنى الفهم الذى يكون معنى للفقه على ثلثة اقوال فقال بعض
يطلق الفهم على الادراك الذى عبر عنه بالعلم وقال بعض يطلق على الجودة
الذهن وقال بعض يكون مشتركا بين العلم والجودة الذهن هذا المعنى
الفقه بحسب اللغة واما في العرف فهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية واعلم ان المراد بالعرف في هذا المقام يكون اصطلاح المتشرعة
لا الشارع لان حقيقة الشرعية لم يثبت حتى يكون المراد به اصطلاح الشارع
فان قلت لا خلاف في ان الفقه يستعمل في الكتاب والسنة وظاهر الاستعمال
يكون للحقيقة فيكون المراد به اصطلاح الشارع ويكون المعنى الفقه في العرف
الشارع لا المتشرعة قلت اما الجواب اولا فلا نسلم ان الفقه بهذا المعنى
استعمل في الكتاب والسنة لانه ليس المراد من الفقه الذى يكون في كلام
الرسول الفقه ثم المتبحر الفقه بهذا المعنى بل يكون اعم لان هذا الفقه يكون
شاملا للفقيه الذى يكون فقهه حاصلا من التقليد ام يكون فقهه حاصلا من
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية اما الجواب ثانيا ان
الاستعمال يكون اعم لان الاستعمال لا يستلزم الوضع بلا خلاف وان
النزاع يكون في الوضع لا الاستعمال فثبت ان المراد بالعرف يكون اصطلاح
المتشرعة قوله العلم واعلم ان العلم يطلق على سبعة معان الاول

نعم استعماله في الكتاب نفس
اما استعماله واما استعماله
الفقه فيتعرف بعضهم في
اية النفر في قوله عليه
في السنة فقه

[illegible]

يطلق على مطلق الادراك فيشتمل التصور والتصديق والثانی يطلق على مطلق التصديق سواء كان مطابقا للواقع ام لا فيشتمل العلم والجهل المركب والثالث يطلق على خصوص التصديق الجازم الثابت المطابق للواقع والرابع يطلق على خصوص الظن الذی يكون جازما غير ثابت وغير مطابق للواقع والخامس يطلق على خصوص التصور والسادس يطلق على الملكة والسابع يطلق على المسائل واعلم ان المراد بالعلم فی هذا المقام يكون التصديق لان معانی الستة الباقية ليس مناسبا فی هذا المقام وفی ذكر عللها طول لا يسعه المقام قوله الاحكام واعلم ان الاحكام يطلق على ستة معان الاول يطلق على التصديق والثانی يطلق على النسبة الجزئية والثالث يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والرابع يطلق على الافعال الخمسة التكليفية وهی الوجوب والحرمة والاباحة والكراهة والاستحباب والخامس يطلق على الافعال الوضعية والسادس يطلق على القدر المشترك بينهما وهو مطلق الحكم والمراد ههنا من الاحكام يكون نسبة الخبرية قوله الشرعية واعلم ان المراد بالشرعية يكون ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل وقد صرح به فاضل القمی فان قلت ان هذا التعريف الذی يكون للشرعية

لايكون منعكسا

لايكون منعكسا ای يكون هذا التعريف غير جامع لجميع الافراد لان وجوب وجوب معرفة النبی يكون حكما شرعيا بلا خلاف وقد لايكون من شانه ان يؤخذ من الشارع لان الشرع يثبت بذالك وتقرير ذالك ان وجوب معرفة النبی ان كان قبل بعثته فلا يمكن لان لا شرع ح وان كان بعد بعثته فيكون تحصيل الحاصل فالحق ان يقال ان المراد به يكون امضاء الشارع واطلاعه ووجوب معرفة النبی وان لم يكن من شانه ان يؤخذ من الشارع ولكن يكون بامضائه واطلاعه فخرج بهذا القيد العقلية المحضة التی ليس من شانها ذالك كبيان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان قوله الفرعية واعلم ان المراد بالفرعية يكون ما يتعلق بالعمل بلا واسطة شیء كوجوب الصلوة فان المقصود بالذات عنه يكون وجوب العمل به فيخرج عنها ما يتعلق بالعمل بواسطة شیء غريبة كان واسطة ام بعيدة والاول كاصول الفقه فان المقصود بالذات عنه يكون العلم بالاحكام الشرعية التی هی تكون المعمولة بها والثانی كوجوب معرفة التوحيد فان المقصودة بالذات عنها تكون الاسلام الذی يكون المقصودة بالذات عنها ای من الاسلام يكون الطهارة التی هی تكون المعمولة بها قوله وههنا اشكال مشهور وتقرير الاشكال ان المراد بالاحكام ان كان خطاب الله الازلی

الذي يكون احد معان الستة للاحكام لا النسبة الجزية يلزم اتحاد الدليل والمدلول
لان المراد بالاحكام يكون خطاب الله وكذلك الكتاب الذي يكون من الادلة
الاحكام يكون خطاب الله ايضا بلا خلاف فيلزم ان يكون الاحكام والكتاب
متحدا وهذا باطل لان الاحكام يكون مدلولا والكتاب يكون دليلا
والدليل والمدلول يكون كاللازم والملزوم واللازم والملزوم يكون
الشيئين المتغايرين بالاتفاق وقد اجاب الاشعرة عن هذا الاشكال
بان الكلام يكون على قسمين كلام النفسي وكلام اللفظي ولا منافات
ان يكون المراد بالاحكام الخطاب الله ويكون المراد بالكتاب ايضا الخطاب الله
ولم يلزم اتحاد الدليل والمدلول بان يكون المراد بالاحكام الخطابات
النفسي ويكون المراد بالكتاب الخطابات اللفظي فهذا يندفع الاشكال
لانه لا يلزم على هذا اتحاد الدليل المدلول وعرف كلام النفسي بانه ما
يكون في قصد المتكلم ولم يتلفظ به وعرف كلام اللفظي بانه ما يكون في
المتكلم ويتلفظ به ايضا ولما كان الاشعرة دون غيره منحصرا باثبات
كلام النفسي استدل لاثباتها بثلثة مقدمات الاول ان التكلم يكون
من صفات الله وصفات الله يكون واقعية حقيقية والثاني ان التكلم
يكون قائما بذات الله لانه اي التكلم يكون مشتقا والمشتق يكون حقيقة

في من قام به

في من قام به المبدء والثالث ان التكلم يكون قديمة ليس لها اول ولا اخر
لان هذه الصفات يكون عين ذاته ولا خلاف في ان ذاته يكون قديمة فيكون
صفاتهم ايضا قديمة ولما لم يصدق هذه المقدمات الثلثة على كلام اللفظي
ووجه عدم صدقه ان كلام اللفظي لم يكن قديمة بل يكون لها اول واخر فلابد
ان يكون كلام النفسي ثابتا وقد اجاب الفاضل القمي عن هذا الجواب الذي
يكون للاشعرة بان كلام النفسي فاسد في اصله والكلام يكون منحصرا
في كلام اللفظي لان اذا تفحصنا في اجزاء الكلام علمنا ان كلام النفسي
لم يصدق على كل واحد من اجزائه واذا لم يصدق لم يثبت وتقرير ذلك
وتوضيحه ان ما يتكلم به المتكلم اما يكون خبرا او انشاء اما الخبر فيكون له
ثلثة اشياء اللفظ والنسبة والعلم بالنسبة اما اللفظ فلم يصدق عليه
كلام النفسي لانه اي اللفظ يكون كلام اللفظي بلا خلاف اما النسبة فايضا
لم يصدق عليه كلام النفسي لانه امر خارجية اما يكون واقع او لا وليس في
تحت اختيارنا فلابد ان نقول ان المراد بكلام النفسي يكون العلم بالنسبة
وهذا ايضا ليس بصحيح لانه يلزم ان يكون التكلم والعلم صفة واحدة وهذا
مسلم عند الكل حتى الاشعرة ان التكلم والعلم يكون الصفتين المتغايرين
ويكون التكلم مقابلا للعلم ووجه لزوم ذالك المطلب انهم عبر عن العلم بالتكلم

لان الكلام اللفظي امر نسبي بين الشيئين فلا يتحقق الا بتحقق الشيئين واحد الطرفين وهو المخاطب حادث بعد العدم ١٢

فلو عبر عن التكلم ايضا بذلك يلزم اتحاد الصفتين المتغايرتين واما الاثنان فعليه
شيئان اللفظ والعلم بالنسبة اما اللفظ فقد تقدم انه يكون كلام اللفظي واما
العلم بالنسبة ففي الامر يكون الارادة وفي النهي يكون الكراهة ففي الامر يلزم
اتحاد العلم والارادة وفي النهي يلزم اتحاد العلم والكراهة وقد كان كل منهما متغايرتين
ويكون كل منهما مغايرا له تعالى فان قلت ان للخبر يكون شيء رابع وهو
يكون نسبة الذهنية ويكون المراد بكلام النفسي ذلك اي النسبة الذهنية
قلت ليس للنسبة وجود في الذهن بل يكون ذلك امر خارجي لا وجود لها في
الذهن نعم يكون للنسبة تصوره في الذهن لا انه يكون موجودا في الذهن
فثبت بهذه المقدمات ان كلام النفسي فاسد ولو سلمنا ان كلام النفسي
ليس بفاسد يلزم ان يكون غير دليل وقد كان مدعاه انه اي الكلام اللفظي
يكون دليلا للكلام النفسي وتقرير ذلك ان الدليل يكون في الاصطلاح
ان يتصور مدلوله اولا وبعد تصور مدلوله يثبت المدعى به اي بالدليل ولم
يصدق هذا التعريف على كلام اللفظي لان كلام اللفظي يكون كاشفا للكلام مثبتا
النفسي لانه اي كلام النفسي يتصور اولا وبعد تصوره يكون كلام اللفظي
له وقد اجاب من جانب الاشاعرة عن هذا الجواب الذي قال المحقق القمي
بانا اولا لا نسلم ان تعريف الدليل يكون في الاصطلاح هذا ولو سلمنا

ولو سلمنا ذلك فنقول ان قوله الدليل مثبت للدعوى لا كاشف عن الدعوى ان
كان مرادهم ان الدليل يكون مثبتا للدعوى قبل النظر في المدعى اي قبل ترتيب
القضايا واستنتاجه فيكون ح كل دليل كاشفا عن المدعى حتى الكتاب وان كان
مرادهم ان الدليل يكون مثبتا للدعوى بعد النظر في المدعى فيكون ح كل دليل
مثبتا للدعوى حتى ان كلام اللفظي يكون مثبتا للكلام النفسي مثلا الصلوة مامور
به الشارع لقوله الصلوة واجبة وكل ما امر به الشارع فهو واجبة فيحصل منهما قولنا
الصلوة واجبة هذا يكون مثال الدليل واما مثال كلام اللفظي فنقول هذا
ما قام به كلام اللفظي وكل ما قام به كلام اللفظي فهو كلام النفسي ينتج فهذا الكلام
النفسي هذا اجاب الاشاعرة عن هذا الاشكال ولما اجاب فاضل القمي عن هذا الجواب
فقال والذي يخطر في حله ان يكون المراد بالاحكام الخطابات الاجمالية ويكون
المراد بالكتاب خطابات التفصيلية وبيان ذلك انا نعلم بالضرورة والاخبار
ان لكل واقعة يكون حكما من الاحكام بالاجمال ولكن لا نعرفه بالتفصيل ونعرف
تفصيل هذا الاجمال بالكتاب وغيره فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول اذا كان
المراد بالاحكام الخطابات الاجمالية ويكون المراد بالكتاب الخطابات التفصيلية
واعلم ان هذا الجواب ليس بسديد لان الخطاب لا يتصف بالاجمال والتفصيل حتى
يرفع الاشكال لان الخطاب الذي يكون من جانبنا يكون واحدا لا يكون اجمال

ولا يكون تفصيلا بل المتصف بالاجمال والتفصيل يكون علمك الذي لان علمك تارة
يتصف بالاجمال وتارة يتصف بالتفصيل فعلم عدم صحة هذا الجواب والحق ان
يكون المراد بالعلم التصديقات ويكون المراد بالاحكام النسبة الخبرية حتى لا يلزم
هذا الاشكال واما ان كان المراد بالاحكام الخطاب الى فالحق في الجواب عن
هذا الاشكال يكون جواب الاشاعرة عندهم قوله وههنا اشكال اخر الى اخ
وتقرير الاشكال انه يلزم ان لا يكون تعريف الفقه منعكسا لان المراد بالعلم
الذي يكون مذكورا في التعريف يكون التصديق ويكون المراد بالاحكام
النسبة الخبرية فح يخرج عنها تصور الموضوعات لانها لا يكون التصديق بالنسبة
الخبرية والموضوعات قد يكون نفس العبادة ولا خلاف في ان ماهية العبادة
يكون وظيفة الفقه فيكون جزءا منه اي الفقه فليس تعريف الفقه جامعا
للعبادة التي يكون فردا لها ويمكن دفع هذا الاشكال بان تصور الموضوعات
يكون من مبادي التصورية والمبادي قد يذكر في هذا العلم وقد يذكر في غير
هذا العلم وبيان ذالك ان الموضوعات هو ما يذكر فيه اي في العلم عن عوارضها
الذاتية كما الكتاب فانه يذكر في العلم عن عوارضها الذاتية له نحو حجية
وعدم حجية اي حجية الكتاب وغيرها واما حالات الذي يعرض هذا الموضوعات
فيسمى بالمسائل والمسائل يكون قضية بلا خلاف فلا بد فيه من تصور الموضوعات
والمحمولات

11

والمحمولات ومن تصديق النسبة فاما امور الذي يكون مقدمة للتصور الموضوعات
يسمى بالمبادي التصورية واما امور الذي يكون مقدمة للتصديق بالنسبة فيسمى
بالمبادي التصديقية فاذا ثبت هذه المقدمات فنقول ان العبادة من الموضو
عات وتصور الموضوعات واجزائه وجزئياته يكون من المبادي والمبادي
سواء كان مبادي التصورية ام مبادي التصديقية قد يذكر في هذا العلم وقد يذكر
في غير هذا العلم وبعبارة الاخرى كل من كان معرفته وظيفة الفقه لا يلزم ان
يكون من الفقه والتحقيق ان هذا الاشكال ليس بوارد ويكون تعريف الفقه
منعكسا وجامعا لافراد لان التصديق بالنسبة يكون متعلقه ايضا في العبادة
لانه يذكر في الفقه ان السورة يكون جزءا من الصلوة ويكون الركوع واجبا
ويكون القبلة شرطا له وقس عليها وهذا لا يكون الا التصديق بالنسبة
فيكون التعريف جامعا لافراده قوله عن ادلتها واعلم اولا ان الظرف
قد يطلق مجازا على الجار والمجرور فالظرف يكون على قسمين ظرف اللغو
وظرف المستقر وتعريف ظرف اللغو والمستقر كما قال سيد الشريف
في حاشية الكشاف بان ظرف اللغو هو الذي يكون متعلقه العامل المذكور
سواء كان متعلقه يكون افعال العموم او افعال الخصوص والظرف المستقر
هو الذي يكون متعلقه العامل المقدر سواء كان متعلقه يكون افعال

العموم او افعال الخصوص وهذا التعريف يكون الاوسط والاحسن من تعريف
الذي ذكره جمهور من العلماء بان ظرف المستقر هو الذي يكون متعلقا
بافعال العموم الذي يكون مقدرا والظرف اللغو هو الذي يكون غيره
سواء كان ظاهرا او افعال العموم او ظاهرا او افعال الخصوص وسواء
كان مقدرا او افعال الخصوص فاذا علمت تعريف الظرف بكلا قسميه
فاعلم ان الظرف الذي يكون في تعريف الفقه يمكن ان يكون ظرف
اللغو ويمكن ان يكون ظرف المستقر وعلى كونه ظرف المستقر يكون
متعلقا بالعامل المقدر سواء كان افعال العموم او افعال الخصوص
ويكون المعنى العلم بالاحكام الحاصلة عن الادلة بناء على كونه متعلقا بالا
فعال العموم ويكون المعنى العلم بالاحكام الماخوذة او المستنبطة عن
الادلة بناء على كونه متعلقا بالافعال الخصوص وعلى كونه ظرف اللغو
يكون متعلقا بالعلم او الاحكام لان كلا من العلم والحكم يكون مصدرا
ويصلح ان يكون متعلقا للظرف فاذا ثبت ان الظرف في هذا المقام
يصلح ان يكون ظرف اللغو والمستقر فاعلم ان الاوسط والانسب ان
يكون المراد بالظرف في هذا المقام ظرف اللغو لا المستقر لان على كونه
ظرف المستقر لابد ان يكون عامله مقدرا كما مر والاصل عدم التقدير

وايضا الاولى

وايضا الاوسط والانسب ان يكون الظرف متعلقا بالعلم لا الاحكام لوجهين
الاول ان كان متعلقا بالاحكام يلزم ان يكون العام داخلا ويكون
تعريف الفقه شاملا له لان على كونه متعلقا بالاحكام يكون المعنى هو
العلم بالاحكام الحاصلة عن الادلة والمقلد او العامي يكون ايضا كذلك
لانه يصدق عليه هو العلم بالاحكام الحاصلة عن الادلة غاية الامر ان
حصول الاحكام من الادلة يكون للمجتهد هذا المقلد ولكن يكون التعريف
صادقا عليه والثاني ان كان الظرف متعلقا بالاحكام لا العلم يلزم
ان يكون المعنى التصديق بالتصديقات وهذا باطل وتوضيحه ان كون
الظرف متعلقا بالاحكام يكون منوطا بان المراد بالاحكام يكون
التصديق لا غير لان حصول الاحكام من الادلة اما يكون بالتصور
او التصديق والاحكام كما مر لا يطلق على التصور فلا بد ان يكون
المراد به التصديق وقد مر ان المراد بالعلم في هذا التعريف يكون التصديق
فيلزم ان يكون المعنى التصديق بالتصديقات وهذا باطل فثبت
من هذا ان الظرف يكون ظرف اللغو وعلى كونه ظرف اللغو يكون
متعلقا بالعلم لا الحكم فبناء على هذا يكون المعنى هو العلم بالاحكام
الحاصلة عن الادلة اعني العلم يكون حاصلا عن الادلة لا الحكم

اذا تقرر هذه المطالب فنقول ان بهذا القيد يخرج علم الله وعلم الملائكة
وعلم الانبياء اما الاول فلانه يكون منشأ العلم ولم يكن علمه من الدليل
واما الثاني فلانه وان كان علمه حاصلا من الدليل ولكن لم يكن حاصلا
من هذه الادلة اي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الثالث
فلانه لا يكون من الادلة التفصيلية بل يكون من الكشف والالهام فاذا
اراد ان يعلم حالات الاشياء فيعلم بالالهام واذا لم يرد ان يعلم حالات
الاشياء فيكون باقيا على حالته الباقية ولزم لوازم الجهل يمكن ان يكون
في الانبياء ويمكن اخراج مطلق الضروريات عن هذا القيد فانه لا يكون حا
صلا من الادلة وان كان الضرورة مثلا علة له في الواقع فائدة
واعلم ان الدليل يكون معناه في اللغة المرشد اي الهادي ويكون معناه
في اصطلاح المنطقي قول مؤلف من القضايا يلزم لذاته قول آخر نحو العالم
متغير وكل متغير حادث يسمى هذه القضايا دليلا لانه يلزم منها لذاته قول
آخر الذي يكون فالعالم حادث ويكون معناه في اصطلاح الاصول
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري نحو التغير فانه اذا نظر فيه
بان يجعل محمولا للصغرى وموضوعا للكبرى يلزم منه العلم بالمطلوب الخبري
وهو يكون فالعالم حادث قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد واعلم
ان القوم

ان القوم ذكروا بان علم المقلد يخرج عن قيد التفصيلية لانه يكون حاصلا من
دليل الاجمالي وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه بخلاف علم
المجتهد فانه يكون ناشيا من دليل التفصيلي وهو يكون ادلة اربعة وهو
الكتاب والسنة والاجماع والعقل قال الفاضل القمي هذا ليس بصحيح لانه
كما يكون للمقلد دليل الاجمالي كذلك يكون للمجتهد دليل الاجمالي وهو
ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت يكون
للمجتهد ايضا ادلة تفصيلية بخلاف المقلد فانه ليس كذلك قلت كما
يكون للمجتهد دليل الاجمالي وايضا يكون له ادلة تفصيلية كذلك يكون لل
المقلد دليل الاجمالي كما ذكر وادلة تفصيلية وهو يكون كل واحد من فتاوى
المفتي فان كل واحد من فتاوى المفتي يكون دليل تفصيلية للمقلد فلم يخرج
على اي نحو كان علم المقلد من التفصيلية فالاحسن ان يقال ان علم المقلد يخرج
عن اضافة الادلة الى الهاء وتقرير ذلك ان الاضافة في ادلتها يكون للعهد
ويكون الهاء راجعا الى الاحكام ويكون المعنى ادلة الاحكام وادلة الاحكام
يكون ادلة الاربعة فاذا ثبت هذا فنقول علم المقلد لما كان لم
يكن حصوله من هذه الادلة الاربعة بخلاف علم المجتهد فانه يكون علمه حاصلا
من الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد عن ادلتها لا عن قيد التفصيلية فاذا

علم كلام القوم وكلام فاضل القمي فنقول ان كلام القوم يكون صحيحا ويخرج
علم المقلد من قيد التفصيلية ولا يخرج عن ادلتها وتوضيح ذلك ان المراد
بالتفصيلية في هذا المقام ان يبين واقعة المسئلة من حيث الواقع ويكون
نظرهم الى الواقع مع قطع النظر عن المكلف فاذا كان المراد بالتفصيلية هذا
فيكون كل واحد من فتاوى المفتي دليل اجمالي لانه لم يبين واقعة المسئلة
من حيث الواقع بل بينه بالنظر الى المكلف ولا يكون هذا اما فتوى به
المفتي فهو حكم الله في حقه دليل اجمالي بل يكون ذلك حاصلا من النظر
الى دليل الاجمالي الذي يكون كل واحد من فتاوى المفتي والمراد بالنظر
في هذا المقام هو ترتيب المقدمتين اي الصغرى والكبرى حتى يحصل منه نتيجة
فاذا علم ان فتاوى المفتي يكون دليل الاجمالي ولم يكن للمقلد دليل تفصيلي
فيخرج علم المقلد من التفصيلية ولا يخرج عن ادلتها لانه لا يعلم ان يكون
الاضافة فيه للعهد بل يكون الاضافة فيه للجنس فلا يخرج علم المقلد
عن ادلتها حتى يكون التفصيلية فيه اي في التعريف قيدا توضيحيا قوله
ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم راسا والا فقوله
قال الفاضل القمي هذا الجواب يكون بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم
راسا والا اي وان يغمض عن طريقة القوم راسا فاقول ان علم المقلد ليس داخلا

في التعريف حتى

في التعريف حتى يخرج عن قيد التفصيلية لان علم المقلد يكون داخلا اذا كان
دليله دليلا لعلمه بالحكم واما اذا كان دليله اي دليل المقلد دليلا لجواز العمل به
فليس داخلا لان دليل المجتهد يكون دليلا لعلمه بالحكم ودليل المقلد يكون دليلا
لجواز العمل به بلا خلاف كدليل الاجمالي الذي يكون للمجتهد فانه يكون ايضا
دليلا لجواز العمل به بخلاف دليل التفصيلية التي يكون للمجتهد فانه يكون دليلا
لعلمه بالحكم ومثل هذا الدليل ليس للمقلد لان كل دليل يكون للمقلد يكون
دليلا لجواز العمل به فمن هذا يعلم ان علم المقلد ليس داخلا حتى يخرج عن التفصيلية
فبناء على هذا التقرير يكون ايضا قيد التفصيلية قيدا توضيحيا ويمكن ان يقال
ان قيد التفصيلية لا يكون قيدا توضيحيا لانه يمكن ان يكون ادلة الاجماليات
التي بيناها سابقا يخرج عن قيد التفصيلية وتقريره انا نعلم بالاخبار والضرورة
ان لكل واقعة يكون حكم من الاحكام اجمالا ولكن لا نعلم بالتفصيل فهذه اي
الاخبار والضرورة يكون ادلة ولكن يكون ادلة اجمالية ويحصل منه علم
الاجمالي بخلاف ادلة التفصيلية فانه يكون ادلة التفصيلية ويحصل
منه علم التفصيلي فيخرج ذلك الادلة الاجمالي عن قيد التفصيلية ويكون
التفصيلية قيدا احترازيا غاية الامر انه اي التفصيلية لا يكون احترازا عن
علم المقلد ولكن يكون احترازا عن شيء الاخر فعلى اي نحو كان يكون

التفصيلية قيدا احترازيا والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذالك ولم يسبقني
الى ما ذكرته احد فيما اعلم قوله ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان
الفقه اكثره من باب الظن الخ لما بين تعريف الفقه بتمامه واعلم انهم
يردوا على تعريف الفقه بايرادين الاول ان احكام الفقهية لا يثبت الا
بادلة الاربعة وادلة الاربعة يكون على قسمين بعضها يكون مبتنيا على العلم
ويحصل منه الجزم وبعضها يكون مبتنيا على الظن اما ادلة التي يحصل منه
العلم يكون قليلا ولا يثبت منها الا قليل من الاحكام واما ادلة التي يحصل
منها الظن يكون كثيرا ويثبت بها كثير من الاحكام الفقهية فيكون كثيرا
من الاحكام الفقهية مبتنيا على الظن واذا كان كثير منه مبتنيا على الظن
فلا معنى للعلم الذي يكون مذكورا في التعريف وتقرير ذالك ان ادلة
التي يثبت منها الاحكام يكون اربعة الاول الكتاب وهذا وان كان
قطعية السند ولكن يكون ظنية والثاني السنة وهو يكون على قسمين واحد
حد ومتواتر والثاني اي خبر المتواتر يكون كالكتاب في ان كلا منهما
يكون ظنية الدلالة وان كان قطعية السند والاول اي خبر الواحد يكون
على قسمين لانه اما يكون محفوفا بالقراين القطعية او لا اي خبر الواحد التي يكون
محفوفا بالقراين القطعية يكون ظنية السند وان كان قطعية الدلالة

والثالث اي خبر الواحد

والثالث اي خبر الواحد التي يكون غير محفوف بالقراين يكون ظنية السند
والدلالة والثالث العقل وهو وان كان قطعية السند والدلالة ولكن
يكون قليلا ويثبت بها نادرا من الاحكام والرابع الاجماع وهو يكون على قسمين
منقول ومحقق اما الاول فيكون مفيدا للظن واما الثاني فيكون مفيدا للقطع
ويكون قطعية السند والدلالة ولكن يكون في غاية الندرة بل لا يكاد ان
يوجد في زماننا هذا فمع ذالك الكلام مع ان غالب احكام الفقهية يكون مبتنيا
على ما هو ظنية السند او الدلالة فكيف يقال في تعريف الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية واجيب عن هذا الاشكال بوجوه يرتقي الى خمسة بعضها
يكون بناءا على التصرف في لفظ الاحكام وبعضها يكون بناءا على التصرف
في لفظ العلم اما جواب الذي يكون بناءا على التصرف في لفظ الاحكام
ان المراد بالاحكام الشرعية يكون اعم من الظاهرية والواقعية وليس المراد
بها اي بالاحكام الاحكام الواقعية والنفس الامرية حتى يرد هذا الاشكا
ل وبيانه ان الاحكام يكون على قسمين ظاهرية وواقعية اما احكام
الواقعية فهو يكون احكام المجعولة عند الشارع المخزونة عند الائمة عليهم السلام
واما احكام الظاهرية والنفس الامرية فهو يكون مظنونات المجتهد لان
المجتهد يكون باب العلم بحكم الله الواقعي منسدا له في زماننا وبعد انسداد

باب العلم بحكم الله الواقعي اذا ظن المجتهد بحكم الله الواقعي يكون ذالك
المظنون الحكم الله الظاهري بالنسبة اليه ويكون حجة عليه وايضا يجب العمل به
والدليل على ذالك ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي
وبعبارة اخرى ان الزمان يكون على قسمين زمان الانفتاح وزمان
الانسداد اما زمان الانفتاح فباب العلم بحكم الله الواقعي يكون مفتوحا
ويحصل العلم به وهو اي زمان الانفتاح يكون زمان المعصومين واما
زمان الانسداد فباب العلم بحكم الله الواقعي منسد لان ولا يمكن العلم
به فح لو ظن المجتهد بالاحكام الواقعية لان العلم به فحال يكون ذالك
المظنون حجة عليه ويجب العمل به لانه يكون حكم الله الظاهري بالنسبة اليه
وبعد ثبوت هذه المطالب لا ابنا في ان يحصل للمجتهد العلم بان هذا
المظنون يكون حكم الله الظاهري بالنسبة اليه ويجب العمل به وان لم
يحصل له العلم بحكم الله الواقعي والنفس الامري ومثال ذالك
التقية في زمان المعصوم لان المكلف لو سمع من لفظ الامام حال في
التقية حكما من الاحكام يحصل العلم له بان هذا الحكم يكون حكم الله
الواقعي الاضطراري في حقه مع ان هذا الحكم ليس بحكم الله الواقعي
الاختياري وفي هذا المقام لابد من بيان نكتة وهو ان هذا التشبيه

يكون من باب

يكون من باب حصول العلم للمجتهد والمكلف بالاحكام لا من حيث ان
علم المجتهد يكون بالاحكام الظاهرية كذالك علم المكلف يكون بالاحكام
الظاهرية لان الامام يكون عالما بالاحكام والاحكام الظاهرية يكون
في مقام التي يكون باب العلم بالاحكام الواقعية منسدة غاية الامر ان التقية
يمنع العلم بالاحكام الواقعية الاختيارية ولكن يحصل له العلم بالاحكام
الواقعية الاضطرارية واذا تقرر هذا المطالب فاقول هذا الاشكال ليس بوارد
لان المراد بالاحكام ليس حكم الله الواقعي حتى يرد الاشكال بل يكون المراد
به اعم من الظاهرية والواقعية والعلم في التعريف يكون صحيحا لانه يحصل العلم
بحكم الله الظاهري وان لم يحصل العلم بحكم الله الواقعي والى ذالك ينظر
قول العلامة قده ان الظن يكون في طريق حكم الله الواقعي لا في نفسه
اي في نفس حكم الله الواقعي وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم يعني
ان الظن يكون في طريق حكم الله الواقعي وهذا لا ينافي القطع بحكم الله الظا
هري ولا يلزم من ذالك الكلام ان يكون المراد بالحكم الحكم الله الواقعي
حتى يلزم التصويب ويكون باطلا كما قال صاحب المعالم ان كلام العلامة
يكون مستلزما للتصويب لان مراده بالحكم يكون حكم الله الواقعي و
والتصويب باطل وههنا مطلب وهو ان العلماء يكون على قسمين مخطئة

ومصوبة اما المخطئة فهم يقولون بان حكم الله الواقعي واحد لكن الفقهاء
بعضهم علمهم يروح بحكم الله الواقعي وبعضهم علمهم يروح الى غيره واما المصوبة
فهم يقولون ان حكم الله الواقعي يكون تابعا لاراء المجتهدين بل كلما
ظن المجتهد للحكم فهو يكون حكم الله الواقعي ولذا قالوا ان للمصوبة يكون
اجرين وصوابين اجر لتحصيل الاجتهاد واجر لتحصيل الواقع وان للمخطئة
يكون اجر واحد وهو يكون لتحصيل الاجتهاد فقط لانهم لم يحصل الواقع
حتى يكون له اجرين ولذا يسمونهم بالمخطئة واقول بعون الله في الى شبهة
ان التقريب باطل ويظهر وجهه ايضا واما جواب الذي يكون بناءا على
التصرف في لفظ العلم ان المراد بالعلم يكون الظن او الاعتقاد الراجح
حتى يشمل الظن واذا كان المراد بالعلم بهذين المعنيين يرفع الاشكال
لان المعنى يكون هو الظن بالاحكام الشرعية الفرعية وايضا ان كان المراد
بالعلم العلم بوجوب العمل بالاحكام او العلم بان الاحكام يكون مدلول
الدليل يرفع الاشكال لانا نعلم ان الاحكام يكون واجب العمل وايضا
يكون مدلول وهذه التصرفات كلها يكون بعيدا لان العلم يكون حقيقة في
الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فاستعماله في غير هذا المعنى يكون
مجازا والمجاز يبعد استعماله في الحدود ووجهه يكون ظاهرا ولذا قال

قال الفاضل القمي اوجها ان يكون الجواب بناءا على التصرف في لفظ الاحكام

عن وجه بطلانه انه يلزم على
قولهم الدور وبيانه ان الظن
بالاحكام موقوف على وجودها و
وجودها للمكلف موقوف على
الظن على قولهم اذ حكم الله
عندهم تابع لظن المجتهد فيلزم
الدور الصريح وهذا باطل
بالاجماع فتامل ١٢

قوله والثاني

قوله والثاني ان المراد بالاحكام الخ واعلم ان تقرير الاشكال ان
ان المراد بالاحكام ان كان كل الاحكام كما هو مقتضى ظاهر اللفظ لان الاحكام
يكون جمعا والالف واللام فيه لابد ان يكون للاستغراق او للجنس لان الالف
واللام يكون على اربعة اقسام الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والعهد الذهني
والعهد الخارجي ليس مناسبا في هذا المقام لانه ليس شيئا معهودا حتى يكون
هذا اشارة اليه والعهد الذهني ايضا لا يناسب لانه يلزم على كونه للعهد الذهني
الاغراء بالجهل فلابد ان يكون اما للاستغراق واما للجنس فلو كان للاستغراق
يفيد العموم لان جمع المحلى بالالف واللام يفيد العموم فلو افاد العموم يلزم
ان لا يكون تعريف الفقه جامعا للافراد لانه يلزم على تقدير العموم ان
يخرج اكثر الفقهاء عن هذا التعريف لانه ليس لنا فقيه يعلم جميع الاحكام بالفعل
واما لو كان الالف واللام فيه للجنس فيلزم ان لا يكون تعريف الفقه
مانعا للاغيار لان الجنس يكون شاملا للبعض والكل فلو كان للبعض
يلزم دخول المتجزي في التعريف ولا خلاف في ان المتجزي ليس بفقيه
ووجه دخوله ان المتجزي يعلم بعض المسائل بالدليل دون بعض اخر
واجيب عن هذا الاشكال بانا نختار ولا ارادة الكل يعني يكون المراد
بالاحكام كل الاحكام لكن لا يكون المراد بالعلم الاعتقاد الجازم

الثابت المطابق للواقع بل يكون المراد به الملكة وح يكون التعريف جامعا
للافراد لان الفقيه وان لم يكون عالما بجميع الاحكام بالفعل ولكن يكون
له ملكة يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام فائدة يناسب في هذا المقام
ان يذكر تعريف الملكة اعلم ان نفس الناطقة يكون له اربعة مراتب
الاول ان لا ينتقش فيه شيئا لا النظريات ولا البديهيات ويسمى
بالعقل الهيولاني والثاني ان ينتقش فيه البديهيات فقط وتحصل
له القوة تحصيل النظريات من البديهيات ويسمى العقل بالملكة والثالث
ان يكتسب كل النظريات من البديهيات ويسمى بالعقل المستفاد والرابع
ان يكون جميع النظريات والبديهيات مستحضرا بالفعل بحيث لا يكون
فرد من افراده خارجا منه ويسمى العقل بالفعل والمراد بالملكة في
هذا المقام يكون قسم الثاني من هذه الاقسام الاربعة فان قلت
ان الجواب عن هذا الاشكال يكون منافيا للجواب عن الاشكال الاول
لان الجواب عن الاشكال الاول يكون موقوفا على ان يكون المراد بالعلم
الادراك سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا بخلاف الجواب عن الاشكال
الثاني فانه موقوف على ان يكون المراد بالعلم الملكة وبين الملكة و
الادراك يكون تقابل تضاد لان الادراك يكون من مقولات الكيف

والملكة يكون

والملكة يكون من مقولات الانفعال والكيف والانفعال يكون شيئان
المتغايرين وبيان ذالك ان الاشياء يكون على قسمين الاول ان
يكون قائما بالمحل بحيث يكون وصفا للمحل ويسمى بالعرض والثاني
ان لا يكون قائما بالمحل ولا يكون وصفا له ويسمى بالجوهر والاول يكون
على تسعة اقسام لان العرض اما يقبل القسمة لاغير ويسمى بالكم واما
يقبل النسبة لاغير ويسمى بالعرض النسبي واما لا يقبل القسمة ولا
النسبة ويسمى بالكيف والعرض النسبي يكون على سبعة اقسام الاول
الاين والثاني المتى والثالث الزمان والرابع الوضع والخامس
الفعل والسادس الانفعال والسابع الملك وقد علم من ذالك
ان تعريف الكيف والعرض النسبي الذي يكون من بعض اقسامها الانفعال
يكون متغايرا ولا يحتاج ايضا الى البيان قلت الادراك يكون على
قسمين الاول الادراك بالفعل والثاني الادراك بالملكة وهذا
هو المراد به لان الادراك بالملكة يكون عين الملكة فح يكون الملكة
متصف بالعلم والظن باعتبار الادراك لا في نفسه غاية الامر انه
يلزم على ارادة الظن من العلم سبك المجاز من المجاز وهذا ليس بمضر فيه
وتقرير ذالك ان سبك المجاز من المجاز يكون استعمال اللفظ في

فی معنی المجازی لعلاقة المشابهة التی یکون بین هذا المعنی المجازی
وبین معنی مجازی اخر بخلاف سبک المجاز عن الحقیقة فانه یکون استعمال
اللفظ فی معنی المجازی لعلاقة یکون بین هذا المعنی المجازی والمعنی
الحقیقی وفی هذا المقام یلزم سبک المجاز من المجاز لان المراد بالعلم
یکون الظن والظن یکون معنی مجازی للعلم بعلاقة الرجحان ویکون
المراد بالظن الملکة الظنیة مجازا بعلاقة السببیة والمسببیة لان الملکة
یکون سببا للظن وهذا یکون سبک المجاز من المجاز وسبک المجاز من المجاز
لیس باطلا واعلم ان سبک المجاز من المجاز لیس بصحیح بل یکون باطلا
لان استعمال الالفاظ یکون موقوفا بالرخصة عن العرب ویشترط فیه
العلم بالرخصة فاذا لم یحصل العلم بالرخصة لنا وشککنا فی جواز سبک
المجاز من المجاز وعدم جوازه نقول لم یجوز سبک المجاز من المجاز لانه
لم یحصل لنا العلم به والشک لم یکفی فی سبک المجاز من المجاز وفی
مقام الشک یجری اصل العدم وایضا ادعی الاجماع فاضل الکلبنوی
فی الاشارات علی ان سبک المجاز من المجاز لیس بصحیح ولم یوجد
فعلم من هذا ان سبک المجاز من المجاز لم یکن صحیحا وایضا قال فاضل
الکلبنوی فی الاشارات ان کلام محقق القمی لیس بسدید لان

لان الغفلة لم یحصل

لان الظن لم یتصور فی هذا المقام ولم یوجد فی هذا المقام حتی یکون المراد
بالعلم الظن مجازا ویکون المراد بالظن الملکة الظنیة ولا یلزم منه
سبک المجاز من المجاز فکیف یقال یلزم علی ارادة الظن منه سبک المجاز
من المجاز ویمکن ان یقال فی جوابه ان مراد فاضل القمی یکون فی هذا
المقام ان العلم استعمل فی الظن مجازا وایضا استعمل فی الملکة الظنیة
مجازا غایة الامر یکون استعمال العلم فی الملکة الظنیة مجازا بالعلاقة
الذی یکون بینه وبین الظن الذی یکون معنی مجازی اخر للعلم وهذا
ایضا یکون سبک المجاز من المجاز لان سبک المجاز من المجاز لا یلزم
ان یکون المراد بالعلم الظن ویکون المراد بالظن الملکة الظنیة بل
یکون المراد بالعلم الظن تارة ویکون المراد بالعلم ایضا الملکة الظنیة
تارة اخری فاذا ثبت هذه المطالب فاقول ایضا لا یخفی علی الفطن
انه لو کان المراد بالعلم الملکة یلزم ان یکون واقعا فی محذور اشد
وهو ان الملکة یکون معنی مجازی للعلم بلا خلاف والمجاز یبعد استعمال
اللفظ فی التعاریف وهذا مسلم عند الکل وقد سبق الفاضل
رای المحقق ایضا یکون هذا ای یکون قائلا بعدم الجواز فالجواب
عن هذا الاشکال لیس بسدید وتحقیق المقام ان المراد بالعلم لیست الملکة

بل يكون معناه الحقيقي ويكون المراد بالاحكام ايضا جميع الاحكام ويكون
الالف واللام فيه للاستغراق ولا يلزم الاشكال لان الاستغراق يكون
على قسمين استغراق حقيقي واستغراق عرفي فاذا كان المراد بالاستغراق
استغراق الحقيقي يلزم الاشكال ولا بد في دفعه من كون المراد بالعلم
الملكة واما اذا كان المراد بالالف واللام الاستغراق العرفي فلا
يلزم الاشكال لان المعنى يكون هو العلم بجميع الاحكام عرفا ويصدق
على جميع الفقهاء انهم يعلمون جميع الاحكام عرفا ويكون التعريف
جامعا لجميع افراد المحدود ولا يلزم ان يكون المراد بالعلم الملكة
حتى يقال ان الملكة يكون معنى مجازيا للعلم والمجازي بعيد استعماله
في الحدود فتدبر فانه من مطارح الاذكياء واجيب عن هذا الاشكال
بانا نختار ثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي
بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المآخذ
دون بعض اخر او لا يمكن تحقق التجزي فعلى الثاني فلا ينفك الفرض
عن المجتهد في الكل لان من علم بعض المسائل بالدليل فلا بد ان
يعلم جميع المسائل بالدليل لان المتجزي لا يمكن ان يتحقق وعلى
الاول كما هو الظاهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الظاهر

اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه يكون من افراد المحدود وعلى
الثاني اي بان نقول ليس بحجة ولا يجوز العمل به فان قلت ان التعريف
يكون لمطلق الفقه سواء كان صحيحا ام فاسدا فيصح ايضا غاية الامر انه
يكون من افراد فقه الفاسد وان قلت ان التعريف يكون لفقه الصحيح
فيبقى الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة
عما يجب العمل به بان المتجزي يخرج عن العلم لان علم المتجزي لا
يجب العمل به واما على ما اخترناه من ان العلم ليس عبارة عما يجب
العمل به يخرج ايضا عن الاحكام لا عن العلم لان ما ادرك المتجزي
من المسائل ليس بحكم شرعي لا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل
لم يقم على ذلك فيه قانون قوله اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية
باعتبار المعنى الخ ينبغي اولا ان يعلم تعريف الكلي والجزئي واعلم ان
الكلي كما عرفوه هو الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين في نفسه اي في
الخارج على سبيل الاستغراق كالحيوان مثلا فانه يصدق بنفسه اي
مع قطع النظر عن الخارج على الافراد الكثيرة الموجودة في الخارج
سبيل الاستغراق لا على سبيل البدلية وانما قيد التعريف بنفسه
ليدخل فيه نحو شريك الباري والواجب الوجود والشمس فانها وان

عبارة عن الاول الى الان ليعلم
من امور الثلثة التي وضع
المقدمة لبيانها ذكرها فبقي
الكلام في امر الثاني منه وهو
كون موضوعه فان الماتن
ذكر موضوعه بقوله واما
موضوعه فهو ادلة الفقه
وهي الكتاب والسنة والاجماع
والعقل واما الاشكال في
هذا التعريف على العلامة
اخذ من [illegible] في السنة
والافيد [illegible] العقل [illegible]
[illegible]
هذا التعريف لان [illegible] فليس
من [illegible] ١٢

وان كان مانعا من الشركة بين الكثيرين في الخارج وليس لها افراد
في الخارج ولكنها يكون في نفسه اي مع قطع النظر عن الخارج لم يكن ما
نعا من الشركة بين الكثيرين وانما قيد التعريف بالخارج ليخرج
عن التعريف ما يصدق على الكثيرين في الذهن مثلا اذا تصورنا
اشخاص متعدده شيئا جزئيا فانه ينتقش في اذهاننا صورة من هذا
الجزئي ويكون كل صورة منتقشة من هذا الجزئي في اذهاننا في افراد
هذا الاشخاص المتعدده فردا من افراده ويصدق عليه ان له افراد
ولما كان هذا الافراد ذهنية يخرج بالقيد الخارج لان الكلي هو الذي يكون
له افراد في الخارج وانما قيد التعريف بالاستغراق ليخرج عنه اي عن
التعريف الشبح المرئي من البعيد فانه يصدق على الكثيرين ولكن
على سبيل البدلية لان حين النظر يحتمل ان يكون زيدا او عمروا او خالدا او
او بكرا او غيرها فيصدق عليه ان له افراد في الخارج لكن على سبيل
البدلية بمعنى ان هذا المرئي اما يكون زيدا او عمروا بدلا منه او خالدا
بدلا منه وكذالك لما ان يعلم انه من ذا بخلاف الان فانه يصدق
عليه انه يكون زيد وعمرو وبكر وخالد والجزئي يكون بخلافه فاذا علم
تعريف الكلي فنقول ان اللفظ يتصف بالكلية والجزئية ولكن لا

بل يكون اتصافه

بل يكون اتصافه بهما باعتبار المعنى بخلاف المعنى فانه يتصف بهما في
نفسه لا باعتبار غيره لان اللفظ ليس قابلا لان يتصف بهما بخلاف المعنى
قوله بل هو امر نسبي رابطي واله لملاحظة حال الغير اي الخ وبيانه ان معنى
الحرف ليس له مفهوم مستقل بحيث يمكن تصوره بنفسه بل يكون امر
نسبي اي وضع للنسبة بين الاشياء كقوله سرت من البصرة الى الكوفة
فان معنى من موضوع هنا للنسبة بين متعلقه وهو السير ومدخوله وهو
البصرة بان سيري قد تعلق بابتداء البصرة وما يقال من ان مفهومه
هو الابتدائية فاسد اذ هي مفهوم الابتداء وامر رابطي اي وضع للربط
بين السير والبصرة واله لملاحظة حال الغير وهو كون السير من ابتداء
البصرة فلا استقلال بالمفهومية نعم انما يتصف بهما مورده ومدخوله
فان من في المثال لم يصدق عليه انه جزئي بل هو صادق على مورده
وهو البصرة وفي قولك رجال خير من المرءة ايضا لم يصدق عليه انه
كلي بل الكلي يكون مدخوله وهو المرءة لكونه للجنس فعلم من هذا التفصيل
ان معنى الحرف ليس مستقلا ولابد ايضا ان يعلم ان مفهوم غير المستقل
لم لا يتصف بهما اي بالكلية والجزئية فنقول ان مفهوم غير
المستقل لا يتصف بهما لوجهين الاول لانه على فرض اتصافه

يلزم قيام العرض بالعرض لان مفهوم غير المستقل يكون عرضا بلا خلاف
وايضا يكون الكلية والجزئية عرضيا فلو اتصف مفهوم غير المستقل بهما
يكون قيام العرض بالعرض وهذا باطل والثاني على فرض اتصافه
بهما يكون ان مفهوم غير المستقل محكوما به وعليه ولا خلاف ولا ريب ان مفهوم
غير المستقل لا يكون محكوما به وعليه لان الكلية والجزئية يكون موقوفا على
كون ما يتصف بهما محكوما به وعليه وقد علم ان مفهوم غير المستقل لا
يكون محكوما به ولا عليه قوله فيشبه الحرف الخ واعلم ان اسماء المبهمات
على القول بان وضعها عاما والموضوع له خاصا يكون ناقصا لان الواضع
مثلا وضع هذا للمشار اليه العام واستعماله في الخصوصيات يكون باعتبار
لنقصانه فلما كان الحرف ناقصا ايضا لافتقاره الى الضم والضميمة في
افادة معناه فيشبه المبهمات الحرف لكونهما ناقصا غاية الامر يكون جهة
نقصانهما مختلفا قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الى
الخ حاصله ان المبهمات على القول بان وضعها عاما والموضوع له
خاصا لم يتصف بهما اي بالكلية والجزئية لانه يكون مشبها بالحرف
لما سبق آنفا فكما ان الحرف لم يتصف بهما ايضا لم يتصف المبهمات
بهما وانما يتصف بهما اي بالكلية والجزئية موارده اي موارد المبهمات

وههنا اشكال

وههنا اشكالان الاول ان اتصاف موارد المبهمات يكون مسلما عند
الكل ولا خلاف في ان مواردها يكون معناها جزئيا فكما ان معناها يتصف
بهما فلا بد ان يتصف بهما ايضا لفظها لما سبق آنفا ان اللفظ يتصف
بالكلية والجزئية باعتبار معناه ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان
اللفظ يتصف بالكلية والجزئية باعتبار معناه ولكن لو لم يكن المانع
ولما كان في المبهمات مانع وهو مشابهتها بالحرف كما سبق لم يتصف
لفظه بالجزئية وان كان معناه جزئيا والثاني ان المبهمات يكون مشبها
بالحرف بالاتفاق بلا خلاف لنقصانهما وايضا جريان حكم الحرف في
الاسماء المبهمات يكون واضحا وبيانه ان الحرف كما لا يتصف بهما ايضا
اسماء المبهمات لا يتصف بهما اي بالكلية والجزئية فمع ذلك
اي مع انها يكون مشبها بالحرف ويكون حكم الحرف جاريا فيها
في المبهمات فلم لا يسمى حرفا ولا يكون حرفا بل يكون مع ذلك
اسما ويسمى بالاسم ويمكن ان يقال ان مشابهة المبهمات
بالحرف لا يستلزم ان يكون حرفا ولا يسمى اسما لان الحرف يكون
في الحقيقة معناها غير مستقل بخلاف اسماء المبهمات فانها يكون معناها
في الواقع مستقلا غاية الامر يكون مشبها بالحرف في النقصان

فبهذا القدر لايلزم ان يسمى بالحرف فتامل فانه يكون من سنحات الاستاذ
قوله وفيه تعسف ووجه تعسفه ان ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل
وعدم ملاحظة المناسبة في المشترك لايكون مستلزما لان يكون المرتجل
قسيما له اي للمشترك لان عدم ملاحظة المناسبة وملاحظة عدم
المناسبة يكون امران اعتباريان والامور الاعتبارية لايكون
مستلزما للفرق قوله فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي واعلم
ان المنقول يكون على قسمين الاول ان يكون منقولا عن معنى
الحقيقي ويكون موضوعا في المعنى الاخر بحيث يكون حقيقته بالوضع
ويكون معنى الاول مهجورا ويسمى هذا بالمنقول التخصيصي والثاني
ان يكون منقولا عن معنى الحقيقي ولكن لايكون موضوعا للمعنى الاخر
بل استعمل اللفظ في المعنى الاخر كثيرا بالقرينة حتى يصير حقيقة و
يستغنى عن القرينة ويكون الحقيقة الاول مهجورا ويسمى هذا القسم
منقولا تخصصيا فتامل قوله ولا يذهب عليك الخ هذا جواب عن
سؤال مقدر كان قائلا يقول ان تعريف كل واحد من هذه الاقسام
يكون مخالفا لتعريف الاخر فيكون كل واحد من هذه الاقسام مخالفا
للقسم الاخر وقد يكون المشترك مرادفا والمرادف مباينا

مثلا ان العين

مثلا ان العين يكون مشتركا وقد يكون مرادفا لان العين مع الذهب
يكون مرادفا وقس على ذالك البواقي ولكن نقول في جواب المتوهم
ان قيد الحيثية يكون معتبرا في هذه الاقسام مثلا ان العين من حيث
كونها مشتركا لايكون مرادفا ومن حيث كونها مرادفا لايكون مشتركا
فاذا كان قيد الحيثية معتبرا لايلزم كون المشترك مرادفا وغيره
قانون كلي اللفظ ان استعمل في ما وضع له من حيث هو كذالك
فحقيقة والا فمجاز وانما قيد التعريف بقيد الحيثية لئلا ينتقض تعريف
كل واحد منهما بالاخر وبيان ذالك ان الصلوة مثلا يكون في اللغة
حقيقة في الدعاء ويكون عند الشارع حقيقة في الاركان المخصوصة
فاذا استعمل الشارع لفظ الصلوة في الدعاء فيكون حقيقة ومجازا
لانه من حيث كونها مستعملا في ما وضع له عند اللغويين يكون حقيقة
ومن حيث كونها مستعملا في غير ما وضع له عند الشارع يكون مجازا
فلابد ان يقيد التعريف بقيد الحيثية حتى يخرج ذالك لان الصلوة
اذا استعمل عند الشارع في الدعاء لم يكن حقيقة بل يكون مجازا
فقط لانه ح لايكون مستعملا في ما وضع له من حيث هو كذالك
حتى يكون حقيقة فيكون مجازا فقط قوله ان المجاز المشهور

المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح على الحقيقة اي الخ واعلم
ان المجاز يكون له اربعة مراتب الاول ان اللفظ استعمل في المعنى
المجازي كثيرا ولكن لم يصير مقابلا للحقيقة مساويا بل اذا اطلق اللفظ يحمل على
المعنى الحقيقي ويسمى هذا القسم بالمجاز المرجوح والثاني ان
يكون اللفظ مستعملا في المعنى المجازي كثيرا حتى يكون مساويا على
الحقيقة عند الاطلاق يعني ان اللفظ اذا اطلق مع ملاحظة الشهرة
يمكن ان يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي ويمكن ان يحمل على المعنى المجازي
بلا تفاوت ويسمى هذا القسم بالمجاز المساوي والثالث
ان يكون مستعملا في المعنى المجازي كثيرا حتى يصير راجحا على الحقيقة عند
الاطلاق يعني ان اللفظ اذا اطلق مع ملاحظة الشهرة يكون معنى المجازي
راجحا ويحمل اللفظ مع ملاحظة الشهرة على المعنى المجازي ويسمى هذا القسم
بالمجاز المشهور والراجح وهذان القسمان يكون مع ملاحظة الشهرة
والرابع ان يكون اللفظ مستعملا في معنى المجازي كثيرا بحيث يكون
مع قطع النظر عن الشهرة راجحا على الحقيقة ويصير اللفظ حقيقة في هذا
المعنى المجازي ويسمى هذا القسم بالحقيقة الثانوية المراد بالمجاز بينهما
يكون قسم الثالث من هذه الاقسام وهو الذي يكون مع ملاحظة الشهرة

راجحا على الحقيقة

راجحا على الحقيقة ولكن لو لم يلاحظ الشهرة لم يكن راجحا على الحقيقة فافهم
قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق
الفاظه ومجازاته فله طرق وينبغي ان يعلم ان هذا القانون يكون
موضوعا لبيان امارات يعلم منها الحقيقة والمجاز بخلاف قانون
الذي سيجيء ان شاء الله فانه يكون موضوعا لبيان امارات يعلم
منها مراد الشارع فاذا علم ذلك فنقول ان امارات الحقيقة والمجاز
يكون اربعة الاول من امارات الحقيقة والمجاز تنصيص الواضع بان لفظ
الفلاني يكون موضوعا للمعنى الفلاني وان استعماله في المعنى الفلاني يكون
خلاف موضوعه الثاني من امارات الحقيقة والمجاز التبادر
وهذا يكون علامة الحقيقة كما ان عكسه اي عكس التبادر يكون علامة المجاز
وحاصل معنى التبادر يكون هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من المعاني
بلا معاونة قرينة حالية او مقالية وبعبارة اخرى ان الجاهل بالاصطلاح
اذا رجع الى العالم بالاصطلاح وعلم ان العالم بالاصطلاح يطلق لفظ
الخاص ويفهم منه معنى المخصوص وعلم ايضا ان هذا الفهم لا يكون بقيام
القرينة بل يكون فهم المعنى من اللفظ لمجرد اطلاق اللفظ ولا يكون
في الكلام قرينة اصلا لا الشهرة ولا غيره فيقطع ويعلم الجاهل

بان هذا اللفظ يكون حقيقة في هذا المعنى ويكون دليله تبادر المعنى من اللفظ
عند العالم بالاصطلاح فان قلت بناء على ذلك لابد فيه من وجود
الجاهل والعالم حتى يكون التبادر عند العالم دليلا للجاهل فان لم يكن
الجاهل لم يكن التبادر علامة للحقيقة ونحن نرى ان المجتهدين يستدلون
غالبا بالتبادر من دون وجود الجاهل قلت ان الجاهل والعالم يكون
على قسمين حقيقيا واعتباريا نعم اذا استدل المجتهد بالتبادر لم يكن
الجاهل موجودا حقيقة ولكن يكون اعتباريا لان المجتهد يكون له
اعتباران من جهة كونه من اهل الاصطلاح يكون عالما ومن جهة انه لم
يعلم انه لم يعلم غالبا يكون جاهلا ولا منافاة ان المجتهد من حيث كونه
جاهلا رجع الى النفس من حيث كونه عالما بالاصطلاح قوله وينتقل اليه
انتقالا انيا هذا اشارة الى حجية التبادر يعني ان التبادر لم يكون علامة
للحقيقة وبيانه موقوف على رسم مقدمة وهو ان الدليل يكون على
قسمين الاول ان ينتقل من العلة الى المعلول ويسمى هذا الدليل
دليل اللمي والثاني ان ينتقل من المعلول الى العلة وهذا يسمى
بالدليل الاني ولما كان التبادر معلولا للوضع ويكون الوضع علة
لهذا ويكون التبادر لازما مساويا للوضع يعني ان التبادر كلما وجد

لابد من وجود الوضع

لابد من وجود الوضع ولا يكون لازما اعم فلهذا قالوا ان التبادر يكون دليلا انيا و
ينتقل من التبادر الى الوضع انتقالا انيا ويكون الدليل على حجية التبادر كونه
لازما مساويا للوضع قوله ربما ذكرنا سابقا يندفع ما يتوهم الخ هذا اشارة
الى دفع اشكال يرد على التبادر وتقرير ذلك الاشكال ان التبادر ليس لازما
مساويا للوضع لوجوده في مجاز المشهور وكونه دليلا على مجاز المشهور وبيانه ان
اللفظ اذا كان له معنى حقيقي وايضا يكون له معنى مجازي واشتهر في المعنى المجازي
بحيث يكون راجحا على الحقيقة فح اذا اطلق اللفظ خاليا عن القرينة يتبادر
منه اي من اللفظ المعنى المجازي بلا خلاف فيكون التبادر علامة المجاز ولا يكون
لازما مساويا للوضع بل يكون لازما اعم لوجوده في المجاز وقد سبق انفا
ان التبادر يكون لازما مساويا للوضع والجواب عن هذا الاشكال ان المجاز الرا
جح يكون على قسمين الاول ان يكون المراد بالمجاز الراجح الراجح على الحقيقة
مع قطع النظر عن الشهرة ويكون المتبادر من اللفظ معنى المجازي مع قطع النظر
عن الشهرة فح لا شك ولا ريب في ان هذا المجاز يكون حقيقة ثانوية ويكون
التبادر فيه علامة للوضع والثاني ان يكون المراد بالمجاز الراجح الراجح
على الحقيقة مع ملاحظة الشهرة بحيث يتبادر معنى المجازي من اللفظ ولكن
مع ملاحظة الشهرة واما لو لم يلاحظ الشهرة لم يكن راجحا على الحقيقة ولم يتبادر

هذا المعنى الخ لا شك انه يكون مجازا والتبادر الحاصل فيه ليس بملاحظة الحقيقة
بل يكون حاصلا من الشهرة والتبادر الذي يكون علامة للحقيقة هو التبادر الذي
يكون من حقيقة اللفظ بلا معاونة قرينة فهذا الذي يكون في المجاز لا يكون حاصلا
من حقيقة اللفظ بل يكون حاصلا من الشهرة لانه لو لم يلاحظ الشهرة لم يتبادر
معنى المجازي اصلا فهذا المعنى يكون متبادرا من اللفظ ولكن لا يكون تبادره
هو التبادر الذي ذكرنا انه يكون علامة الحقيقة فتامل فيه قوله ولا مجال
لتوهم ان يقال الخ هذا جواب عن ايراد الاخر على كون التبادر علامة الحقيقة
فقط وبيانه ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان العالم بالاصطلاح يفهم كل
من هذا اللفظ هذا المعنى ولم يظهر له ان فهم هذا المعنى المخصوص من هذا اللفظ اى
هل يكون من جهة القرينة ام لا فح يحصل له الشك في ان فهم هذا المعنى من اللفظ
هل يكون هو من جهة قرينة الشهرة او من نفس اللفظ فيرفع الاول بالاصل
بان يقول الاصل عدم القرينة فيثبت له الثاني فيقول ان هذا
الفهم يكون من نفس اللفظ ويحكم على مقتضاه على الحقيقة مع انه يكشف بعد
ذلك ان هذا الفهم كان في نفس الامر عن القرينة ويكون مجازا فالتبادر
ليس علامة للحقيقة فقط ولا يثبت بها اى بالتبادر خصوصها اى خصوص
الحقيقة فكيف يقال ان التبادر يكون لازما مساويا للوضع ويكون

قوله وذلك

قوله وذلك لان اصل العدم الخ هذا اشارة الى الجواب عن هذا الاشكال
وحاصله ان المعتبر في المسائل الاصولية اما هو العلم او الظن اما على الاول
اى على فرض كون العلم معتبرا في المسائل الاصولية فاصل العدم غير مثمر اذ
لا يحصل منه الا الظن والفرض انا نحتاج الى العلم وبعبارة اخرى هو ان
اصل العدم لا يثبت بها الا عدم العلم بالقرينة اذ الجاهل عند تمسكه به
لا يحصل له الا عدم العلم بالقرينة واللازم في اثبات الحقيقة هو العلم
بعدم القرينة الدالة على المجاز وبينهما بون بعيد واما على الثاني كما هو الحق
والمحقق اى على فرض كون الظن معتبرا في مسائل الاصولية فالظن
الحاصل من الاصل معتبر ويجب العمل به ويقوم مقام العلم فيحكم بالحقيقة
وهذا الحكم مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر لوجهين الاول ان التبادر
الحاصل من اصل العدم يكون من الامارات الظنية لان معناه اى معنى الاصل
ظن والتخلف فيه ليس مضرا بان يعتقد كونه حقيقة مع كونه في نفس الامر مجازا
والثاني ان التبادر يكون من الامارات الغالبية لا بمعنى ان كلما حصل التبادر
يكون علامة للحقيقة فاذا كان التبادر من الامارات الغالبية فخروج التبادر
من تحته ليس بمضر والقسم الاول من المسائل يسمى بالمسائل الاجتهادية
والقسم الثاني يسمى بالمسائل الفقاهتية قوله فان قلت فان فائدة

في هذا الفرق الخ هذا ايراد على الجواب عن الاشكال الاول باثبات الفرق بين
قسمي المجاز المشهور بان المتبادر في الاول المعنى المجازي مع قطع النظر عن الشهرة
وفي الثاني مع ملاحظة الشهرة وتقرير الاشكال ان الشهرة في كليهما ثابتة و
لازمة خاصة لهما بحيث لا تنفك عنهما فاي فائدة في ملاحظتها وعدمها ونحن
الضرورة ان اعتبار معدومية الشيء الثابت لا يؤثر في ثبوته وهذا اللحاظ
وعدمه ليس الا بمجرد الاصطلاح وهو غير مثمر في الاحكام قوله قلت الخ حاصل
الجواب انه يترتب على الملاحظة وعدمها اثر وهو يكون الفرق بينهما وتقريره
ان معنى الحقيقي في الاول يكون مهجورا ومتروكا اذ هو يكون منقولا تعينيا
كما قلنا بخلاف الثاني فانه اي المعنى الحقيقي فيه غير مهجور قوله فان قلت
اذا كان الحقيقة الاولى الخ هذا رد على الجواب وتقريره انه لا شك في احتياج
الثاني عند ارادة المعنى الحقيقي منه الى القرينة وهذا دليل على كونه مهجورا
كالصورة الاولى فلا فرق بينهما قوله قلت ليس كذلك الخ هذا اشارة
الى الجواب وهذا الجواب يكون بوجهين الاول كما اشار اليه الفاضل
المدقق الشيرواني وهو انا نسلم انه يحتاج الى القرينة لكن لا
لارادة معنى الحقيقي بل لعدم ارادة معنى المجازي كما هو شأن اللفظ
عند دلالته على المعنى الحقيقي من توقفه على فقدان قرينة المجاز حقيقة

ويشهد بذلك توقف انفهام حيوان المفترس من الاسد بفقدان يرمي او حكما
او في الحمام ونحوهما اذ مع وجودهما لا ينصرف الذهن اليه بل الذهن ينصرف
الى رجل الشجاع فاذا علم ان ارادة معنى الحقيقي يتوقف على فقدان قرينة
المجاز ولما كان ههنا قرينة المجاز الشهرة التي لا ينفك عن المجاز فلا بد من
فقدانه حكما بنصب قرينة عند ارادة معنى الحقيقي حتى يعلم ان معنى المجازي
ليس بمراد فاحتياجه الى هذه القرينة غير دالة على مهجورية معنى الحقيقي و
الى هذا ان القرينة في الاول اي القسم الذي اشتهر استعمال اللفظ في
المعنى المجازي بحيث يتبادر مع قطع النظر من الشهرة انما تكون لاجل
المحقق اي انفهام معنى الحقيقي المهجور وفي الثاني المعبر عنه بالمجاز المشهور
انما تكون لرفع المانع وهو عدم ارادة معنى المجازي فلا دلالة لتلك
القرينة على مهجورية معنى الحقيقي والجواب الثاني ان القرينة تكون على
اربعة اقسام الاول الصارفة كما في الحقيقة والمجاز والثاني المعينة
كما في المشتركات اللفظي والثالث المفهمة كما في المشتركات المعنوي
والرابع المحققة كما في العهد الخارجي نحو عصى فرعون الرسول فان
اللام في الرسول مجاز اذ لم يذكر قبله رسول فالقرينة تحقق الرسول
ثم نقول القرينة في الاول صارفة من المعنى الحقيقي الى معنى المجازي

تعارضا

وفي الثاني معينة اذ هو فيما نحن فيه الشهرة تقوى بهذه الشهرة بحيث
مع معنى الحقيقي فكأنه اي المعنى المجازي يكون من جملة المعاني الحقيقية
فينوب مناب الاشتراك اللفظي فقرينته معينة لاحدهما والتي تشعر
بالهجر يكون قرينة الصارفة لا المعينة فحكم المجاز المشهور يكون حكم
المشترك اللفظي من جهة القرينة الاثر ان صاحب المعالم ره مع
انه جعل الامر في اخبار الائمة عم مجازا راجحا على الحقيقة من حيث
الشهرة والاستعمال ومساويا لها في الحمل على الندب لم يقل بصيرورته
مجازا في الوجوب في عرفهم فلم يكن مهجورا فقوله فان الذي يصح الخ
هذا دفع لتوهم وهو ان جعله ره مجازا راجحا في الندب انما يكون
بواسطة القرينة فلذا لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب وان لم
يكن بواسطتها ليكون مجازا فيه اي في الوجوب فاشار الى دفعه بقوله
فان الذي الخ وحاصله ان استعمال الامر في الندب مجازا انما يكون مع
عدم القرينة وانفهام معنى الندب من الامر يكون من رواية اخرى او
اجماع او غيرهما والدليل على ذالك انه اي صاحب المعالم ادعى مجاز
المشهور والراجح وذالك اي استعماله مع القرينة لا يستلزم ذالك
اي كونه مجازا راجحا هذا حاصل جوابه فتدبر قوله تبادر الغير علامة

المجاز ان قلت انما عبر به دون عدم التبادر لكان هو يكون عكس التبادر
قلت عدم التبادر اعم من تبادر الغير اذ هو اي عدم التبادر يصدق
على المعاني الحقيقية ايضا كما في المشتركات وانه ليس بمجاز فان العين
اذا تبادر منه الباصرة للشهرة فيصدق ح ان للذهب عدم التبادر
فلذا عبر به فعلم من جميع ما ذكرنا ان التبادر يكون على اربعة اقسام
الاول الاطلاقي كما في المجاز المشهور اذ تبادر معنى المجازي فيه انما
يكون للانصراف والاطلاق الى الشايع من جهة الشهرة والثاني
الوضعي كما في الحقيقة والمجاز لكونه من حاق اللفظ والثالث الاجتهادي
ان كان مبناه العلم ان قلنا باعتبار العلم في المسائل الاصولية
والرابع الفقاهتي ان كان مبناه الظن وان قلنا باعتبار حصوله فيها
من اهل الدوام كما قلنا فتامل فانه يكون من مطارح الاذكياء والثالث

من امارات الحقيقة والمجاز صحة السلب وعدمها

يعرف بالاول المجاز كما يعرف بالثاني الحقيقة وكما يعتبر في التبادر قيد
الحيثية كذالك يعتبر فيه اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح
لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذالك الاصطلاح مثلا
صحة السلب وعدمها في اصطلاح اللغة لا يدل على كون اللفظ حقيقة

او مجازا في اصطلاح الشارع ومثاله ان الصلوة مثلا يكون موضوعا للدعا
في اصطلاح اللغويين ويكون موضوعا في اصطلاح الشارع في اركان المخصوصة
فح عدم صحة سلب المعاني الحقيقية عن الصلوة في اصطلاح اللغويين لا يدل
على كون الصلوة حقيقة في الدعا في اصطلاح الشارع لانه ان الصلوة
يكون موضوعا في اركان المخصوصة ويكون مجازا فيه اي في الدعا في اصطلاح
الشارع بل يكون عدم صحة سلب المعاني الحقيقية عن الصلوة في اصطلاح
اللغويين امارة على كون الصلوة حقيقة في ذلك الاصطلاح لا في غيره
والمراد بصحة السلب يكون صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
وايضا يكون المراد بعدمها عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
مثلا اذا قال للبليد البليد حمار يكون اطلاق الحمار على البليد مجازا لانه
يصح ان يسلب جميع معاني الحقيقية التي يكون للحمار عن البليد مثلا يصح
ان يقال البليد ليس بحيوان الناهق هذا يكون مثال صحة السلب واما
مثال عدم صحة السلب نحو قولهم البليد رجل فان اطلاق الرجل على
البليد يكون حقيقة لانه لا يجوز ان يسلب جميع معاني الحقيقية التي
يكون للرجل عن البليد لانه لا يجوز ان يقال البليد ليس برجل
وزاد بعض العلماء في تعريف صحة السلب وعدمها قيدا وهو يكون في نفس

الامر حتى يخرج

الامر حتى يخرج عنه البليد انسان لانه لو لم يزد هذا القيد يكون اطلاق الانسان
على البليد مجازا لانه يصح ان يسلب معاني الحقيقية التي يكون للانسان
عن البليد ادعاء مع انه يكون اطلاق الانسان عليه حقيقة فلا بد
ان يقيد التعريف بهذا القيد حتى يخرج هذا عنه واعلم ان هذا القيد
ان كان ما اداه صحيحا ولكن لم نحتاج اليه لان هذا القيد يعلم من التعريف
بل يدخل في التعريف لان في صحة السلب وعدمها يكون اربعة اشياء الصحة
والسلب والمسلوب والمسلوب عنه وكل واحد منها يكون على قسمين
حقيقي وادعائي والمراد ههنا بها يكون الحقيقي اذ هي يكون مستعملة والاصل
في الاستعمال الحقيقة فح مرادهم بصحة السلب هو ان يصح سلب جميع المعاني
الحقيقية حقيقة لا ادعاء فيخرج منه قولهم البليد انسان فانه يجوز سلب
الانسان عن البليد ادعاء ولكن لا يصح سلبه حقيقة وبيان حجيتهما تعرف
ان صحة السلب وعدمها لم يكون علامة المجاز والحقيقة وبيان كون
صحة السلب علامة المجاز يتوقف على رسم مقدمة وهو ان سلب المفهوم
عن المفهوم لا يجوز لانه يلزم سلب الشيء عن نفسه مثلا لا يمكن ان
يقال الانسان ليس بانسان وكذلك لا يجوز سلب المفهوم عن مصداقه
لانه يلزم خلاف المفروض لان المفروض يكون ان هذا المفهوم

يصدق على هذه المصاديق وان هذا يكون مصاديق ذالك المفهوم
فكيف يجوز ان يسلب المفهوم عن هذه المصاديق مثلا لا يجوز ان يقال
الان ليس بزيد فاذا ثبت هذا فنقول ان صحة السلب المعان الحقيقيه
عن مورد الاستعمال يدل على ان مورد الاستعمال يكون مجازا لانه
لابد ان لا يكون مورد الاستعمال مفهوما ولا مصداق المفهوم لانه لو يكون
هذا ان يلزم سلب المفهوم عن المفهوم او سلب المفهوم عن مصاديقه
وقد مر ان هذا ان لا يجوز واذا لم يكن مورد الاستعمال هذا ان يكون
مجازا ويكون صحة السلب علامة له واما بيان كون عدم صحة
السلب علامة للحقيقه فلانه اذا لم يجز سلب جميع معان الحقيقيه عن
مورد الاستعمال يكون مورد الاستعمال مفهوما او مصداق واذا
كان هذا ان يكون حقيقة فيكون عدم صحة السلب علامة للحقيقه
فمن هذا يعلم بيان جهتيها فتدبر قوله وقد اورد على ذالك باستلزامه
الدور قبل الشروع في المقصود لا بد من بيان نفس الدور فاعلم ان
تعريف الدور يكون توقف الشيء على ما يتوقف عليه وذالك
التوقف اما يكون لمجرد التقارنه في الوجود ويسمى بالدور المعي
واما لا يكون لمجرد التقارنه في الوجود بل يكون التوقف فيه للتاثير

ويسمى بالتاثير والعلية

والعلية بان يكون ذالك علة له وتلك علة لهذا ويسمى ذالك بالدور الحقيقي
وذالك يكون على قسمين لان ذالك اما يكون لعدم واسطة شيء و
يسمى بالدور المصرح واما يكون بواسطة شيء سواء كان واسطة واحدا
او كثيرا ويسمى بالدور المضمر ووجه تسميته بالمضمر ان الدور في هذا القسم
مضمر ولم يصرح به والمضمر يكون بمعنى الاستتار فاذا علم معنى الدور واقسامه
فنقول في جانب صحة السلب يلزم دور المضمر بواسطتين وبيانه ان
معرفت كون المستعمل فيه مجازا يتوقف على صحة سلب جميع المعان
الحقيقيه عن مورد الاستعمال وصحة سلب جميع المعان الحقيقيه عن مورد
الاستعمال يتوقف على ان مورد الاستعمال لا يكون من المعان الحقيقيه
لانه لو يكون منها من المعان الحقيقيه لا يصدق عليه سلب الجميع ومعرفت
ان المستعمل فيه ليس من المعان الحقيقيه يتوقف على ان المستعمل فيه
يكون مجازا فكون المستعمل فيه مجازا يتوقف على كونه مجازا بواسطتين
الاول صحة سلب جميع المعان الحقيقيه عن مورد الاستعمال والثاني
معرفت ان المستعمل فيه ليس من المعان الحقيقيه ويرد اشكال ايضا
على استلزام الدور في جانب صحة السلب الاول انا نسلم لزوم الدور
فيه ولكنه ليس بمضمر كما قلت بل يكون فيه اي في جانب صحة السلب

الدور المصرح وبيانه انا نمنع مقدمة الثانية وهو معرفة كون المستعمل فيه
ليس منها لان هذه المقدمة يكون عين مقدمة الثالثة ويكون كل واحد
منهما عبارة اخرى عن الاخر ولا يكون كل واحدة منهما مقدمة براسها
لان معرفة كون المستعمل فيه ليس من المعاني الحقيقية يكون عين كون
المستعمل فيه مجازا وح يكون الدور بمرتبة واحدة والدور بمرتبة واحدة
يكون دورا المصرح لا المضمر وهو يكون صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن
مورد الاستعمال والثاني بعد تسليم كونه مضمرا نمنع كونه بواسطتين
بل هو يكون بواسطة واحدة لان كونه بواسطتين موقوف على كونه
بمراتب ثلثة لان المرتبة الاولى على كل حال يكون داخلة في طرفي
الدور اذ بها يحصل التوقف على نفسه وينعقد الدور فبقي مجموعه بين
الواسطة بل الواسطة هي المقدمة التي كانت واقعة بين طرفي الدور
والواقعة بينهما ههنا واحدة وهو يكون ان معرفة صحة السلب موقوفة
على معرفة ان المستعمل فيه ليس منها وذالك مشهور بينهم ان الدور
بمرتبة يكون مصرح وبمرتبتين يكون بواسطة واحدة وبمراتب ثلثة يكون
بواسطتين وهكذا القياس هلم جرا ومن البين ان المرتبة فيه يكون
اثنتان فيكون الدور فيه بواسطة لا بواسطتين ولذا قال ولان بين
الواسطة بين

الواسطة وبين المرتبة يكون بون بعيد وههنا يكون الدور بمرتبتين لا بواسطتين
قال فاضل القمي في حاشية منه ان المراد بالواسطتين ههنا يكون
مرتبتين وحاصل الكلام ان كون مقدمة الثانية مقدمة براسه
ليس بمسلم وبناء على هذا يكون الدور فيه مصرح لا مضمر وعلى فرض
ان مقدمة الثانية يكون مقدمة براسه يكون الدور فيه الدور المضمر
بواسطة واحدة لا بواسطتين هذا تمام كلام الدور في جانب صحة السلب
واما في جانب عدم صحة السلب فنقول ان في جانب عدم صحة السلب يلزم
الدور المصرح لا المضمر وبيانه ان معرفة حقيقة المستعمل فيه يتوقف على
عدم صحة السلب وعدم صحة السلب يتوقف على كون المستعمل فيه حقيقة فيتوقف
كون المستعمل فيه حقيقة على كونه حقيقة فيلزم الدور المصرح هذا اي لزوم
الدور المضمر في جانب صحة السلب ولزوم الدور المصرح في جانب عدم صحة السلب
يكون كلام القوم وما اختاره القوم ولكن قال الفاضل القمي كما ان يلزم
في جانب صحة السلب الدور المضمر بواسطتين كذالك يلزم في جانب عدم صحة
السلب الدور المضمر بواسطتين وتقريره ان معرفة حقيقة المستعمل فيه
يتوقف على عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وعدم صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية يتوقف على ان للفظ لا يكون معنى حقيقي اخر يجوز ان يسلب عن

عن المستعمل فيه ومعرفة هذا المعنى يتوقف على كون المستعمل فيه حقيقة فيتوقف
كون المستعمل فيه حقيقة على كونه حقيقة بواسطتين الاول عدم صحة سلب جميع
المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال والثاني ان للفظ لا يكون معنى حقيقيا آخر
يجوز ان يسلب عن مورد الاستعمال مثلا قولك البليد انسان ان كون الانسان
حقيقة في البليد يتوقف على عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية التي تكون للانسان
عن البليد وعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للانسان عن البليد يتوقف
على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة
هذا المعنى يتوقف على ان الانسان يكون حقيقة في البليد فعلم ان في جانب عدم
صحة السلب يلزم ايضا الدور المضمر بواسطتين نعم ان كان المراد بعدم صحة السلب
سالبة جزئية ويكون المراد به عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
فلا يلزم الدور المضمر بواسطتين بل يكون دوره المصرح لا غير فيكون مطابقا
مع كلام القوم ولكنه لم يثبت بهذا الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة بعض ان
المستعمل فيه يكون حقيقة ولكن بالنسبة الى هذه المعاني الحقيقية التي
لا يجوز ان يسلب عن المستعمل فيه واما بالنسبة الى غيره فيحتمل ان يكون
مجازا بلا خلاف ان كان المراد به عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية فانه
يثبت بها الحقيقة مطلقا وبناء عليه يناسب ان يكون المراد بصحة السلب

الموجبة الجزئية ونقول ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية يكون علامة
للمجاز ولكن يثبت بها المجاز في الجملة وبالنسبة فلم لم يعتبروا هذا في جانب
صحة السلب ولم لم يكتفوا بصحة سلب بعض المعاني الحقيقية ويمكن ان يقال
صحة سلب بعض المعاني الحقيقية لا يكون علامة المجاز ولم يثبت بها المجاز
اصلا لا مطلقا ولا في الجملة وبالنسبة بخلاف عدم صحة السلب فانه يمكن
ان يكون المراد به عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية غاية الامر انه بهذا لا
يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة وحاصل الكلام ان المجاز في الجملة و
بالنسبة لم يكن ولم يحصل بخلاف الحقيقة فان بالنسبة وفي الجملة يتصور فيه
فاذا علم الدور ووجه وروده في جانب صحة السلب وعدمه فقد اختلف
العلماء في الجواب عن هذا الدور فقال قدماء الاصوليين نحو العضدي
والحاجبي وغيرهما في دفع هذا الدور بان المراد بصحة السلب وعدمها فيما يكون
علم معنى الحقيقي وعلم معنى المجازي ولكن لا نعلم مراد المتكلم فنعلم بصحة سلب
المعاني الحقيقية عن المراد بانه يكون مجازا ونعلم بعدم صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية بانه يكون حقيقة وبناء عليه لا يلزم الدور ولكن بهذا الجواب
يدفع الدور في جانب صحة السلب واما في جانب عدم صحة السلب فلا يجري
هذا الجواب بل يبقى الدور في جانب عدم صحة السلب بحاله لانا اذا علمنا

المعنيين اي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة
كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز
مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله هذا ما قال قدماء الاصو
ليين ولكن اختلف العلماء في فهم هذا الكلام الذي قال قدماء الاصوليين
فقال بعض العلماء ان مرادهم انا نعلم معنى الحقيقي ونعلم معنى المجازي وايضا
نعلم المستعمل فيه ولكن نشك في ان المستعمل فيه هل يكون حقيقة
براسه ويكون مقابلا لتلك الحقيقة ام يكون مجازا براسه ويكون مقابلا
لتلك المجاز فنعلم بصحة سلب المعاني الحقيقية انه يكون مجازا ونعلم بعدم صحة
سلب المعاني الحقيقية انه يكون حقيقة ويسمى ذلك بالشبهة المفهومي وذا
لك الاحتمال مردود لان سلب المفهوم عن مفهوم لا يوجب ان يكون مفهوم
الآخر مجازا في المستعمل فيه لانه يحتمل ان يكون حقيقة في المستعمل فيه
مثلا سلب حيوان الناهق عن البليد لا يوجب كون الحمار مجازا في البليد
لانه يمكن ان يكون للحمار معنى لا يجوز سلبه عن البليد ويكون البليد حقيقة
في تلك المعنى وبيانه ان الحمار يجوز ان يكون حقيقة في قليل الادراك
وهذا المعنى لا يجوز سلبه عن البليد فيكون البليد حقيقة في تلك المعنى
اي قليل الادراك فعلم من هذا ان صحة سلب المفهوم عن المفهوم لا يوجب

ان يكون مفهوم الآخر

ان يكون مفهوم الآخر مجازا في المستعمل فيه فثبت وجه بطلان هذا الاحتمال
وقال بعض العلماء ان مرادهم بهذا الكلام انا نعلم معنى الحقيقي ونعلم معنى المجازي
ونعلم المستعمل فيه ايضا ولكن نشك في ان هذا يكون مصداقا من مصاديق الحقيقة
او مصداقا من مصاديق المجاز فنعلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية انه يكون
من مصاديق المجاز ونعلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية انه يكون من مصاديق
الحقيقة ويسمى هذا بالشبهة المصداقي وهذا الاحتمال ايضا مردود لان الشبهة المصداقي
انما يكون مجرى البينة والرجوع الى العرف وليس هذا المقام مورد صحة السلب
وعدمها فثبت ان هذا الاحتمال ليس بصحيح ايضا وقال بعض العلماء كالفاضل
القمي وتابعيه بان مراد قدماء الاصوليين من هذا الكلام انا نعلم معنى الحقيقي ونعلم
معنى المجازي ولكن نشك في ان مراد المتكلم من المستعمل فيه يكون ماذا ايكون
الحقيقة او المجاز اي نشك في المستعمل فيه فنعلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن
المراد ان المستعمل فيه يكون مجازا ونعلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
عن المراد ان المستعمل فيه يكون حقيقة وهذا الاحتمال ايضا مردود لوجوه
واشار الى هذه الوجوه الفاضل القمي اما وجه الاول فلانه يكون الخروج
عن محل النزاع لان الكلام يكون فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقيق
من المجازات ويكون هذا مورد صحة السلب وعدمها لا فيما علم الحقيقة والمجاز

ولم يعلم المستعمل فيه ولا شك ولا ريب ان هذا القسم اي قسم الذي يعلم
الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه يكون مجرى اصالة الحقيقة وحمل اللفظ
على الحقيقة واما وجه الثاني فلانه يلزم ان يكون صحة السلب علامة للحقيقة
وقد كان صحة السلب علامة للمجاز فقط بالاتفاق وبيانه ان صحة سلب
المعنى الحقيقي كما يكون دليلا على ان المستعمل فيه يكون مجازا كذالك
يكون صحة سلب المعنى المجازي دليلا على ان المستعمل فيه يكون حقيقة
فاذا كان كذالك فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال
هذا ايراد من جانب قدماء الاصوليين على الفاضل القمي وحاصل الا
يراد ان المجازات قد يتعدد وليس له اول ولا آخر فلا يلزم من
صحة سلب المعاني المجازية كون المستعمل فيه حقيقة فتعيين قسم واحد
وهو ان من صحة سلب المعنى الحقيقي يلزم كون المستعمل فيه مجازا غاية
ما يلزم على هذا القسم انه لا يلزم منه اي من صحة سلب المعنى الحقيقي تعيين
بعض المجازات بل يوجب منه جنس المجازات وهذا ليس
بضائر لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض يكون تعيين شخص المجاز
لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول كما ان صحة سلب المعنى الحقيقي يكون
دليلا لجنس المجاز لا لتعيين بعضها كذالك يكون صحة سلب جنس

المجاز دليلا على جنس الحقيقة فيكون صحة السلب علامة للحقيقة فيبقى الاشكال فافهم
ولهذا اشارة الماتن ان هذا الجواب يكون له مرض وهو ان المجازات يكون متكثرا متعددا
وانا لا نعلم اوله ولا آخره فكيف يصح سلبه عن المستعمل فيه حتى يكون دليلا على
ان المستعمل فيه يكون حقيقة واما الوجه الثالث فان قولك ان ذالك
الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة بان جواب المذكور
جار في صحة السلب دون غيرها غير صحيح لوجهين الاول انه خارج عن النزاع
كما قلت والثاني ان استعمال العام في فرده يكون على قسمين اما يكون مع
ارادة الخصوصية واما يكون مع عدم ارادة الخصوصية اي يكون استعمال العام
في فرده مطلقا والمجاز انما يكون على القسم الاول دون الثاني كما قلت ومع
ارادة الخصوصية لا يكون فيه عدم صحة السلب بل يكون فيه صحة السلب لانه اذا صار
مجازا فيكون مجرى صحة السلب لا عدمها وانما يختلف هذا الاستعمال من حيث الحقيقة
والمجاز باعتبار الحيثيات هذا الجواب يكون جواب قدماء الاصوليين وقد
علم وجه بطلانه بالتمام وقال فاضل البهبهاني ره في
دفع هذا الدور ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز هو صحة سلب ما يفهم
من اللفظ عرفا وما يستعمل فيه اللفظ المعرى عن القرينة من دون النظر الى كونه
اي ما يفهم من اللفظ حقيقة او مجازا وح اي حين اذا كان المراد بصحة السلب

صحة سلب ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرينة لا يلزم الدور لان معرفت المجازية
يتوقف على سلب ما يفهم من اللفظ عرفا مطلقا ولكن ذلك لا يتوقف على كون المستعمل فيه
مجازا حتى يرد الدور مثلا لا شك ولا ريب في ان العرف يحكم بتصحيح ان يقال
في المقام للبليد ليس بحمار اي سلب ما يفهم العرف من لفظ الحمار عن البليد
بخلاف ان يقال له ليس برجل لان ما يفهم من لفظ الرجل عرفا مجردا عن
القرينة لا يصح ان يسلب عن البليد هذا يكون كلام الفاضل البهبهاني في
رفع هذا الدور ولكن قال المحقق القمي ره ان هذا الجواب ليس بجواب وتقريره
ان ذلك اي ما قيل في الجواب ليس الا مجرد تغيير العبارة لان ما يفهم من
اللفظ عرفا مجردا عن القرينة ليس الا المعاني الحقيقية اذ المراد بفهم العرف
هو التبادر والتبادر علامة الحقيقة والمعنى المجازي لا بد في فهمه من وجود
القرينة ولما يكون فهم هذا المعنى عرفا بلا معاونة قرينة يعلم ان هذا المعنى يكون
معنى الحقيقي فيعلم من هذا ان الدور يكون واردا بحاله ولا يدفع بهذا الجواب
وبيانه ان معرفت معنى المجازي موقوفة على صحة سلب ما يفهم من اللفظ عرفا
وصحة سلب ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرينة موقوفة على معرفت كون
المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم من اللفظ عرفا او من جملته وذلك
يتوقف على كونه مجازا فيتوقف معرفت المجاز على المجاز فيبقى الدور

واشار اليه اي الى هذا الجواب فاضل القمي ره بقوله واجيب ... ١٢

بحاله واشار الفاضل

بحاله واشار الفاضل القمي ره الى هذا الجواب عن كلام فاضل البهبهاني بقوله وفيه
ان ذلك الخ فاذا علمت هذه المطالب فاقول ليس مراد فاضل البهبهاني من
هذا المطلب اي مجرد تغيير العبارة لانه يكون من اجلة العلماء ويكون المسمى
الماة ويكون استاد الكل في الكل فكيف يكون نظره الى ذلك الشيء الموهون
لانه يكون شانه اجل من ذلك بل يكون نظره ره الى مطلب دقيق
وبيان شريف وهو انا قد بينا سابقا في التبادر انه يكون علامة الحقيقة
للجاهل عند رجوعه الى اهل الاصطلاح وكذا هنا ان صحة السلب وعدمها يكونا
علامتي الحقيقة والمجاز للجاهل ان يرجع الجاهل الى اهل الاصطلاح في
ويلاحظ ان صح سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال عنده فيحكم بمجازيته
عند الجاهل والا فيحكم بحقيقيته عند الجاهل فح علم الجاهل بالمجازية
موقوف بصحة سلب اهل الاصطلاح المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال ولكن
صحة سلبه ايضا لا يتوقف على علم الجاهل حتى يرد الدور بل هو يتوقف على علمه
اي على علم اهل الاصطلاح على المعنى المجازي فمراده بما يفهم من اللفظ عرفا هو
ما يفهم الجاهل من صحة السلب وعدمها من اللفظ عند اهل الاصطلاح وبعد علمه
عليه لا يلزم الدور فافهم هذا يكون تمام الكلام في جواب فاضل
البهبهاني ره فتدبر وقال شارح العضدي ره في

في دفع هذا الدور بجواب آخر واشار الى هذا الجواب الفاضل القمي ره بقوله
ويمكن ان يقال الخ وحاصل جوابه انا نمنع المقدمة الثانية في الدور وهي
كون توقف صحة سلب المعاني الحقيقية على العلم بعدم كون المستعمل فيه
من هذه الحقايق لان هذه المقدمة انما يكون لرفع احتمال وهو ان للفظ
لعل ان يكون معنى حقيقي لا يجوز سلبه من المستعمل فيه ويكون المستعمل فيه
حقيقة واما اذا رفعنا هذا الاحتمال باصل العدم بان نقول الاصل
ان لا يكون للفظ معنى حقيقي لا يجوز سلبه عن المستعمل فيه وايضا ارفعنا
هذا الاحتمال بان المجاز خير من الاشتراك لانه ان كان له معنى حقيقي
لا يجوز سلبه عنه يلزم ان يكون اللفظ مشتركا والاصل يكون عدم
الاشتراك فاذا ارفعنا هذا الاحتمال بالاصل والقاعدة فلا نحتاج
الى هذه المقدمة الثانية واذا لم نحتاج الى هذه المقدمة فلا يلزم
الدور لان لزوم الدور يتوقف على ذلك المقدمة وبعبارة اخرى
لا يلزم العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي فيه عدم ثبوت
كونه حقيقة واذا يكفي فيه ذلك فلا نحتاج الى المقدمة الثانية
حتى يلزم الدور وبيانه انا بصحة السلب يسلب كل معاني الحقيقية
التي يعلم للفظ واما معاني الحقيقية التي لا يعلم للفظ بل يحتمل فيرفع

باصل العدم

باصل العدم والمجاز خير من الاشتراك فيحصل لنا من هذا عدم كونه
حقيقة واذا يحصل لنا ذلك فلا نحتاج الى المقدمة الثانية فلا يلزم
الدور وهذا الجواب ايضا ليس بجواب ومردود لان مرادهم بكون
صحة السلب وعدمها علامة للحقيقة والمجاز كونها علامة مستقلا وتاما لا
انها مع شيء آخر يكون علامة للمجاز والحقيقة ومن ذلك الجواب يلزم ان
يكون صحة السلب وعدمها علامة ولكن لا تاما بل يكون مع ضم ضميمة
وهذا يكون منافيا لاطلاقهم بان صحة السلب وعدمها يكون علامة للحقيقة
والمجاز مع ان هذا الجواب انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من
الاشتراك واما عند من يقول بعدم كون المجاز خيرا من الاشتراك
فلا يجري هذا الجواب فمن ذلك يعلم ان الدور لم يدفع وبقي بحاله
فتدبر قوله والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وههنا الخ لما
اجاب القوم عن الدور بثلثة اجوبة ورد المصنف جميعها اراد ان يجاب
عنه جوابا تحقيقيا ليدفع الدور ولا يبقى الدور اصلا فاجاب فاضل القمي ره
عنه بجوابين الاول ان قولنا معرفة المجازية موقوفة على صحة السلب
يكون قضية مهملة فيحتمل ان يكون سالبة جزئية ومعناها ان معرفتها موقوفة
على صحة سلب بعض معاني الحقيقية وح لا يتوقف صحة سلب البعض

على عدم كون المستعمل فيه من المعاني الحقيقية اذ يحتمل ان يكون من
البعض الغير المسلوب فح لا يلزم الدور لفقدان مقدمة الثانية وايضا
بعبارة اخرى صحة السلب يكون على قسمين اما ان يكون المراد به صحة
سلب جميع المعاني الحقيقية واما ان يكون المراد به صحة سلب بعض
المعاني الحقيقية وكذا الكلام في جانب عدم صحة السلب فح يكون المراد
بصحة السلب وعدمها صحة سلب بعض المعاني الحقيقية وعدم صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية واذا كان المراد بهما البعض لا يلزم الدور لان
معرفة مجازية المستعمل فيه يتوقف على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية
ولكن صحة سلب بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على معرفة ان
المستعمل فيه ليس من المعاني الحقيقية لانه لا ينافي ان يكون المستعمل فيه
من المعاني الحقيقية التي لا يسلب عنه اي عن المستعمل فيه واذا فقد
مقدمة الثانية في الدور فلا يلزم الدور وكذا الكلام في جانب عدم
صحة السلب وهذا يكون مراد فاضل القمي ره بقوله ان المراد بكون
صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية
عن المبحوث عنه الخ واذا تاملت في هذا الجواب علمت ان هذ
الجواب مردود لانك اما ان تجيب على طريقة القوم فهذا ليس على

طريقتهم لانهم ذهبوا الى ان المراد بصحة السلب يكون هو السلب الكلي
لا الجزئي فهذا خلاف اطلاقاتهم واما ان تجيب على تحقيقك فهو ليس بمحل
النزاع لان نزاعنا يكون في كلام القوم ودفع الدور عن كلام القوم
ولا شك ان مراد القوم بصحة السلب يكون صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية لا بعض معاني الحقيقية واذا كان المراد بها الجميع فيلزم الدور
كما مر مكررا والثاني ان المراد بصحة السلب وعدمها يكون فيما اذا
علمنا المعنى الحقيقي للفظ وايضا علمنا المعنى المجازي وايضا علمنا المستعمل فيه
ولكن نشك في انه هل يكون من مصاديق الحقيقة ام يكون من
مصاديق المجاز وحاصله ان مورد صحة السلب وعدمها يكون في
شبهة المصداق واذا كان المراد به ذالك فلا يلزم الدور كالماء
مثلا فانا نعلم معناه الحقيقي بانه جسم سيال بارد رطب بالطبع ويكون
له افراد ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع يكون من افراد
ماء الحقيقي بالاتفاق ونعلم بالجزم ان الوحل مثلا يكون خارجا
من الماء الحقيقي ولكن نشك في الماء السيال الغليظ انه هل يكون
داخلا في افراده ام لا فنعلم بصحة السلب وعدمها انه يكون من افراد
الحقيقة ام يكون من افراد المجاز فيكون مورد صحة السلب وعدمها شبهة

شبهة المصداق وبناء عليه لا يلزم الدور اذ لا يتوقف فيه شيء على شيء
وهذا يكون مراد فاضل القمي بقوله ان المراد بصحة السلب وعدمها يكون
معنى الحقيقي وعدمها على حسب ما في دريته له انتهى وفي هذا الجواب ايضا
نظر اذ قلنا سابقا ان الشك في المصداق يكون مجرى البينة والرجوع
الى العرف لا صحة السلب وعدمها فاذا علمت ان هذان الوجهان يكون
ايضا مردودان فاول الحق في الجواب ما قال الاستاذ الفاضل
البهبهاني ره وقد سبق ما قال فاضل البهبهاني بالتفصيل فتامل وافهم
واستقم فان هذه المطالب يكون من فوائد استادنا وشيخنا ادام الله توفيق
افادته فتم الكلام في صحة السلب وعدم صحة السلب الرابع من

امارات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدم الاطراد

ينبغي ان يعلم اولا تعريفها فنقول الاطراد كما عرفه
هو استعمال اللفظ في محل لوجود معناه فيه وجاز استعماله في محل
آخر عند وجود ذلك المعنى فيه كهيئة الفاعل مثلا فانها حقيقة لذات
ثبت له المبدء اي المصدر فالعالم مثلا يصدق على كل ذات
ثبت له العلم فان لفظ العالم قد استعمل في محل وهو الذات لوجود
معنى هذا اللفظ وهو العلم فيه وجائز ايضا ان يستعمل في كل ذات

وجد

وجد هذا المعنى فيه من افراد الانسان وكذا الى هلم والفاسق والفجار
وغيره وعدم الاطراد يكون بخلافه كاستعمال لفظ استعمل في شيء
واراده اهله بان يقال اسئل الدار فانه لا يطرد بحيث يقال اسئل
البساط واسئل الجدار وغيرها فاذا علم تعريفهما فنقول الاطراد
يكون علامة الحقيقة كما ان عدم الاطراد يكون علامة المجاز واما
بيان حجيتهما اي بيان ان الاطراد وعدم الاطراد لم يكون علامة
الحقيقة والمجاز اما ان الاطراد يكون علامة الحقيقة فلان الاطراد
هو يكون عدم الانفكاك اي عدم انفكاك استعمال لفظ العام مثلا
في كل ذات وجد فيه المبدء وعدم الانفكاك يكون علامة الحقيقة
اذ قولهم لا ينفك هذا الشيء عن هذا الشيء معناه انه حقيقة كالانسان
عن الزيد مثلا وكذا الكلام في جانب عدم الاطراد فان عدم الاطراد
يكون هو الانفكاك وهو يكون علامة المجاز قوله وبيان ذلك
يحتاج الى تمهيد مقدمة انتهى اي بيان صحة كون الاطراد وعدمه
علامتي الحقيقة والمجاز وسقمه اذ الاطراد كما سيأتي انشاء الله ليس
علامة الحقيقة عند المصنف ره فاراد ان يذكر مقدمة دالة على قوله
وهي انه لا شك في ان لكل من الحقائق والمجازات يكون وضعا

غاية الامر ان الوضع في الثاني اي المجاز انما يكون باعتبار الاستعمال
لا التعيين كما يكون في الاول اي في الحقيقة وهو اي الوضع يكون في الاول
اي في الحقيقة شخصي ويكون في الثاني اي في المجاز نوعي والمراد بالوضع
الشخصي يكون تعيين الواضع اللفظ الخاص المعين بازاء هذا المعنى
الخاص المعين كوضع لفظ الزيد لمعناه وهذا يكون على اربعة اقسام
باعتبار المعنى وباعتبار الوضع اما باعتبار المعنى فهو اما يكون عام كوضع
لفظ الانسان لمعناه العام وهو الحيوان الناطق لعمومه بين افراده جميعا
واما يكون خاص كالمثال المذكور واما باعتبار الوضع فهو يكون على قسمين
لانه اما يكون وضعه باعتبار الهيئة كوضع هيئة الفاعل فانه يكون موضوعا
لكل ذات ثبت له المبدء من انواع المشتقات وهذا الاستعمال صحيح
قياسي لا يقتصر على السماع واما يكون وضعه باعتبار المادة مثلا كوضع
مادة العالم لكل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل وغيره وهذا القسم ليس
قياسي بل هو مقصور على السماع اذ لا يمكن استعمال المادة الضارب
مثلا لذات ثبت له العلم بالمقايسة على العالم وهو اي الوضع باعتبار
الهيئة يسمى نوعيا لكونه قياسيا بخلاف قسم الاول وهو الذي يكون
وضعه باعتبار المادة فانه لا يسمى نوعيا لانه يقتصر على السماع

قوله الا ما خرج

قوله الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل انتهى هذا استثناء من قوله
كانواع المشتقات بمعنى ان استعمال لفظ المشتق يطرد في كل
ذات ثبت له المبدء الا الرحمن فانه لا يطرد استعماله في كل ذات
ثبت فيه رقة القلب بل هو مختص بالله تعالى ووجه اختصاصه يكون
لمنع الشارع من استعماله في غيره تعالى والا الفاضل والسخي والمتجوز
فان استعمالها في كل ذات ثبت له المبدء ممتنع بل هي مختصة بغير
الله تعالى من افراد الانسان ووجه اختصاصه بغير الله تعالى ان اسماء الله
تعالى توقيفية ومقصورة على السماع وهذه الاسماء غير مسموعة فان قلت
قد استعمل بهذه الاسماء عليه اي على الله تعالى في دعاء فصول المائة
بان يقال يا فاضل يا متجوز يا سخي قلت سنده ضعيف اذ هو
خبر واحد وهو ليس بحجة والمراد بالثاني اي المراد بالوضع النوعي
هو تجويز الواضع ورخصته استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي باحد من العلائق دون تعيين اللفظ بازاء المعنى كتجويزه
ايانا في استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع بواسطة العلاقة
بينه وبين الحيوان المفترس وعلى ذلك فالمجازات قياسية
بحيث يصح استعمال اللفظ في كل معنى المجازي عند وجود العلاقة

قوله بل المعتبر فيها معرفة نوع العلاقة الخ اعلم ان القوم قد اختلفوا
في مناط صحة المجازات على اربعة اقوال فقال قوم المناط فيها يكون
هو نقل الاحاد بان يسمع من العرب استعمال اللفظ فيها مجازا وقال
قوم يكون المناط فيها صنف العلاقة كعلاقة الكلية والجزئية مثلا
لكن لا مطلق بل كلية التي ينتفي بانتفاء الجزء ويكون بين اجزاءه تركيب
حقيقي وقال قوم يكون المناط فيها نوع العلاقة كعلاقة الكلية والجزئية
مثلا مطلق وقال قوم يكون المناط فيها عدم المنافرة بينه وبين
معنى الحقيقي ولا يشترط فيها نقل احادها ولا صنف العلاقة ولا نوع
العلاقة بل عدم المنافرة يكفي في استعمال المجاز ومختاره ههنا
كما يظهر من كلامه هو القسم الثالث اي نوعها كما يقول والمعتبر فيها
معرفة نوع العلاقة وان يعدل بعد هذا منه الى الصنف كما سيأتي
ان شاء الله قوله والا لتوقف اهل اللسان الخ لما اختار المناط فيها
نوع العلاقة ويكون قائلا بعدم احتياج المجازات الى النقل فاشار
الى دليله ردا على من ذهب الى كون المناط فيها نقل الاحاد وتمسكه
بوجوه ثلثة الاول انه ان كان المناط فيها هو نقل الاحاد لوجب
ان يتوقف اهل اللسان في محاوراتهم عند استعمال المجازات على

النقل اي على

على النقل اي على ان ينقل ويسمع من العرب استعمال هذا اللفظ في
هذا المعنى المجازي ونرى انهم لا يتوقفوا عليه بل يستعملونه فيه بمجرد
وجود نوع العلاقة وهذا دليل على عدم كون النقل مناطا فيها
والثاني انه ان كان المناط هو النقل فوجب ان لا يحتاج المتجوز
اي يريد استعمال اللفظ في المعنى المجازي الى النظر الى العلاقة
ونحن لا نرى استعماله اياه فيه الا بعد وجود العلاقة والثالث انه
ان كان المناط ذلك لما ثبت التجوز اي المجاز في المعاني الشرعية
كالصلوة مثلا فانها قد استعملت في الاركان المخصوصة وصار
حقيقة فيها ومجازا في الدعاء التي هي موضوع له عند اهل اللغة
اذ لم ينقل هذا الاستعمال من الواضع بل يكون لمجرد العلاقة
قوله وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين الخ
اي لما ذكرنا ان الناس قد اختلفوا في مناط صحة المجازات باقوال
اربعة احدها وهو القول بكونه هو نوع العلاقة مختار المصنف
ذكر ادلتها فاراد ان يذكر ما يستدل به القائلين بكونه نقل
الاحاد وهو اي دليلهم على ذلك وجهان الاول انه ان لم يكن
المناط في المجازات هو النقل من العرب يلزم عدم كون المناط

القران عربيا واللازم باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فالملزوم
وهو عدم كون المناط فيها النقل مثله في البطلان بيان الملازمة
يكون بمقدمتين الاولى ان الشيء لا يكون عربيا الا بعد نقله عن العرب
والثانية ان القران مشتمل على المجازات الكثيرة بحيث لا حصر
لها فان لم تكن المجازات منقولة عن العرب فليست بعربية والقران
المشتمل عليها ايضا ليس بعربي قوله وفيه اولا الخ اي لما ذكروا الوجه
الاول من استدلالهم فاشار لرد ما اراده بوجوه تمسه الاول النقض ببعض
المجازات الواردة فيه كالصلوة مثلا فانه لا شك في كونها عربية مع
انها غير منقولة عن العرب اذ المراد بها فيه اي في القران هو الاركان
المخصوصة والاركان المخصوصة لم تكن موضوع له عند الواضع وكذا الصوم
ونحوهما قوله على مذهب غير القاضي الخ اعلم ان في معنى المجازات
قولان احدهما القاضي ابي بكر الباقلاني وهو قائل بالتقييد في معنى
بمعنى ان معناها ليست شيئا جديدا بل هي المعاني الحقيقية مع القيد فان
الصلوة اذا استعمل في الاركان المخصوصة مجاز عند اللغويين لكن
ليس هذا المعنى غير المعنى اللغوي اي الدعاء بل هو الدعاء مع قيد وهو
الركوع والسجود وغيرهما وثانيهما للمشهور وهو ان معاني المجازات

اشياء جديد

اشياء جديدة مخترعة بدون كونها هي المعاني الحقيقية في نقض المصنف انما يتم
على قول المشهور اذ على قول القاضي يلزم كون المعاني المجازية منقولة عن
الواضع كما قلنا من انها هي المعاني الحقيقية غاية الامر انها مقيدة والقيد
لا يقطعها ولا يسقطها عن النقل والثاني ان هذا الدليل اخص من المدعى
اذ ما ذكرتم لا يدل الا على كون المجازات الواردة في القران خاصة
منقولة لا كلية المجازات والمدعى يكون من قبيل الثاني والثالث
منع انحصار العربي فيما نقل عن العرب بشخصه وبطريق الاحاد بل
يكفي في العربي نقل نوع العلائق لان النقل اعم من الشخص والنوع
فيشملهما والرابع منع الملازمة اذ لا نسلم لزوم كون القران غير
عربي بسبب اشتماله على غير العربي لان المراد كونه عربي الاسلوب
والطريقة لا عربي الوضع حتى يلزم المذكور قوله مع انه منقوض
باشتماله على الرومي الخ هذا جواب نقض اخر وبيانه انه ان كان المراد
بكونه عربيا هو العربي الوضع لم يكن عربيا لان بعضها غير عربي الوضع
بل رومي كالقسطاس فانه موضوع عند الروميين للميزان والهندي
كالمشكوة فانها عند اهل الهندي موضوعة لشيء معين والمعرب
اي الفارسي الذي استعمله العرب كالسجيل فانه موضوع للحجارة

الصغيرة لكن في جميعها نظر اما في الاول اي القسطاس فلانه عربي
الوضع اذ هو من القسط وهو بمعنى العدل واما الثاني فلانها من البكرة
بفتح الشين وهي موضوعة لعبرة صغيرة واما الثالث فهو من الاسجيل
فهو بمعنى ارسال العذاب فكلها عربية الوضع فلا نقض والحسن
انا نمنع بطلان اللازم اي كون القران غير عربي اذ هو اي كونه عربيا
مسلم اذا كان مرجع الضمير في قوله انا انزلناه هو مجموع القران
واما ان كان المرجع هو البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها
فلا نسلم ذالك ان قلت ارجاع الضمير الى السورة ممتنع اذ الضمير
للمذكر والسورة مؤنثة والمطابقة بين الراجع والمرجع من المسلمات
قلت لولا الاعتبارات لبطلت الحكم فعلى ذالك لا امتناع في
ارجاعه اليها باعتبار المنزل او المذكور اي بتاويلهما ان قلت
هذا مستلزم لارتكاب خلاف الاصل اذ اطلاق الكل اي القران
على الجزء اي السورة مجاز وهو خلاف الاصل قلت ليس كذالك
لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل
واحد من اجزائه كما هو شان المشترك المعنوي الثاني من دليل
الذاهبين الى كون المناط في المجازات هو النقل انه ان لم

يكن المعتبر

يكن المعتبر النقل وكان نوع العلاقة كافيا فيها يلزم جواز استعمال بعض
الاشياء في بعضها لمجرد حصول مشابهة بينهما مثلا كاستعمال النخلة
في الى ثط والجبل الطويلين للمشابهة التي هي الطول وكاستعمال
الشبكة للصيد وبالعكس لعلاقة المجاورة وكاستعمال الابن في الاب
وبالعكس لعلاقة السببية والمسببية ونحوها مما يوجد فيه نوع العلاقة
والمشابهة واللازم باطل بالضرورة لعدم وجود هذا الاستعمال
والملزوم مثله في البطلان وقد اجيب عنه بجوابين الاول ما حقق
له بعض العلماء وهو ان المقتضي له اي لهذا الاستعمال موجود وهو العلاقة
المذكورة لكن المانع ايضا موجود وهو غير معلوم فعدم الاستعمال
انما يكون لوجود المانع بحيث لولاه لجاز الاستعمال لا لعدم المقتضي
بل هو موجود فيه كما ذكر والثالث كما هو الصواب ما قاله المصنف
ره بان المقتضي لهذا الاستعمال مفقود لرفعه بالاصل اذ الاصل
في القاعدة عدم جواز الاستعمال لان اللغات توقيفية وهو موقوف
بالرخصة من العرب والتحقيق في الجواب ان المراد بالعلاقة
التي توجب الاستعمال هو العلاقة المجوزة له لا مطلق العلاقة
لان المجاز على ما حققنا هو الانتقال من الملزوم الى اللازم

فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب هذا الانتقال فلذا اعتبروا في
الاستعارة كون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به بحيث ينتقل
الى المشبه بمجرد وجود قرينة على عدم ارادة المشبه به كالشجاعة في
الاسد فانه اذا وجدت القرينة على عدم ارادة الملزوم اي الاسد
لينتقل الى هذا اللازم اي الشجاع بخلاف ساير اللوازم كالجسمية
والحركة ونحوهما فلا يمكن اطلاق الاسد وارادة احد من هذه اللوازم
اذ هي من اللوازم العامة فلا ينتقل منه اليها وبعبارة اخرى تشبيه
الرجل بالاسد وجعل وجه الشبه من هذا القبيل غير صحيح لعدم
الانتقال منه اليه بواسطة هذا الوجه الشبه وهذا المعنى اي كون
العلاقة خاصة مفقود بين النخلة والحائط والجبل اذ وجه الشبه
فيها وهو الطول من الاشياء العامة ان قلت فكيف يجوز
استعارة النخلة للرجل الطويل مع كون الطول من العلاقة
العامة التي لا تصح الاستعارة بواسطتها وما الفرق بين هذا المقام
والمقام الذي ذكرنا قلت المجوز لهذه الاستعارة اي العلاقة ليس
الطول فقط حتى يلزم المذكور بل مع القطر فالطول والقطر
معا من المشبهة الخاصة لا العامة والمراد بالرجل الذي استعير

له النخلة

له النخلة هو الرجل الطويل القطور والقطر في الحائط والجبل غير
موجود وكذا المجاورة التي تكون بين الشبكة والصيد غير مؤثرة
اذ المراد بالمجاورة التي موجبة للتشبيه هي المجاورة الابدية
الدائمة في فصلها كالتي تكون بين النهر والماء والميزاب و
هذه المجاورة اتفاقية لا الدائمة مع ان المستفاد من المجاورة
المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح
واما الابن والاب وان يكن بينهما علاقة السببية والمسببية لكنها
غير معتبر اذ المراد بها السببية والمسببية الظاهرة والتي تكون بينهما
اي الابن والاب خفية قوله نعم التربية والرياسة والمرءوسية
الخ اضراب للكلام السابق بانه ان كان المراد بالسببية والمسببية
في الابن والاب هي السببية في الصفات بان تكون تربية الاب
للابن سببا لكماله وكونه رئيسا بالنسبة اليه فهذه علاقة خاصة
ويمكن الاستعمال بواسطتها لكنا نقول المراد بعلاقة السببية
والمسببية هي التي كانت باعثة للوجود لا الصفات والتربية سبب
للكمال الذي يكون هو صفة الابن لا وجوده قوله مع ان التغاير
الحاصل من جهة التضايف الخ هذا رد على كون التربية والرياسة

والمرئوسية من العلائق المؤثرة المعتبرة في الاستعارة وبيانه
موقوف بمعرفة تقابل التضايف اعلم ان الشيئين اما ان
يكونا من ماهية واحدة ومشتركان في تمامها ام لا الاول يسمى بـ
المثلان كزيد وعمرو والثاني اما ان يمكن اجتماعهما في محل
واحد ام لا والاول يسمى بالخلافان كالسواد والحلاوة فانهما
وان يكونا من ماهية واحدة لكن يمكن اجتماعهما في محل واحد كا
الرطب والثاني ان كان تصور احدهما موقوفا على تصور
الاخر فهو يسمى بالتضايف كالابوة والبنوة فانهما شيئان لا يمكن
اجتماعهما في محل واحد ويتوقف تصور احدهما على الاخر فان
الابوة لا يصدق على شيء الا بعد ان يكون له ابن وكذا البنوة
وان لم يكن تصور احدهما موقوفا على الاخر فهو يكون على ثلثة
اقسام لان هذين الشيئين اما يكونا وجوديان وهي يسمى
بالتقابل التضاد والنقيضان كالماء والنار واما ان يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فذلك على قسمين باعتبار
العدم لانه اما مقيد وهو يسمى بالتقابل العدم والملكة كالبصر
والعمى فان البصر امر وجودي والعمى عدمي لكن عدم مقيد بالبصر

اذ معناه عدم البصر

اذ معناه عدم البصر واما مطلق وهو يسمى بالتقابل الايجاب
والسلب ومثاله واضح وتقابل العدم والملكة يكون على قسمين
باعتبار العدم مشهور وغير مشهور والاول ما كان العدم
في زمانه اي في زمان الوجود كالكوسج والملتحي فانهما امران
احدهما وجودي وهو الالتحاء والاخر عدمي مقيد وهو الكوسجية لكن
ذلك العدم اي الكوسجية انما يصدق في زمان الذي يقتضاه
اللحية والثاني ما لم يكن العدم في زمان يكون مقتضاه الوصف
كالامردية والالتحاء اذ الامردية وان يكن عدميا لكن
ليس في الزمان المذكور فحرر مراده بقوله مع ان التقابل
الخ ان بين الابن والاب وان يكن علاقة السببية و
المسببية باعتبار التربية والرياسة والمرئوسية لكن
لما يكون بينهما تقابل التضايف كما مر فيوجب ذلك
التقابل قطع النظر عن سائر المناسبات كهذه العلائق
المذكورة فانها ان وجدت فيهما لا تاثير لها بسبب كونهما متقابلا
للاخر في التضايف كما مر ان قلت ان لم تؤثر العلاقة
هنا بينهما لكونهما متقابلان فكيف يقول البيانيين

بعلاقة الضدية كاستعارة الحي للميت فعلى المنع هنا بطريق اذ
الضدين اشد في عدم تاثير معاكسة العلاقة عن المتقابلين
بالتضايف قلت تاثير العلائق انما يكون في الشيئين
المتباينين او في ضدهما بحيث كان بينهما ضدية لكن في
حد الوسط بينهما اي المتباينين كالتضايف لا تاثير لها قوله
اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد الخ اي لما بين المقدمة التي
توقف صحة الاطراد وعدمه وتقسيمه عليها فنقول في كون الاطراد
علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز ايراد نقض اذ الاول منقوض
بنحو استعمال الاسد في الرجل الشجاع مع انه مطرد ولا شك
ولا ريب في مجازيته فتخلف الاطراد عن كونه حقيقة والتخلف
دليل المجاز والثاني ايضا منقوض بمثل الفاضل والسخي
فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخاوة مع انه
غير مطرد لعدم اطلاقهما على الله تعالى ولا شك في وجوبهما
فيه تعالى وكذا القارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء
ولا يطلق على غير الزجاجة فلا اطراد لها مع انها حقيقة لكل
شيء يقع ظرفا لشيء اخر قوله اجيب عن الثاني الخ

اي عن كون عدم الاطراد منقوضا بنحو الفاضل والسخي قوله مفاد
اسما ذكرنا اي الجواب عنه اولا هو ما ذكرنا من ان اسماء الله توقيفية
وهذان ونحوهما كالمتجوز غير منقول عن العرب وثانيا ان الفاضل
والسخي حقيقتان فيمن من شانه الجهل والبخل وهذان اي الجهل
والبخل غير شامل لان الله تعالى بلا ريب فلا يكون الفاضل
والسخي موضوعا له بل مجاز فيه تعالى قوله والقارورة للزجاج
الخ هذا جواب عن النقض المذكور بان القارورة موضوعة لما
يستقر فيه الشيء ولا تطلق على غير الزجاج وبيان الجواب
ان القارورة ليست موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء بل
هي موضوعة لخصوص الزجاج فيطرد في كل افراده قوله
اقول الخ هذا رد على الجواب بان القارورة موضوعة
لما يستقر فيه الشيء ويطرد في افراده لكن المانع هنا
موجود للاطراد وهو كونها منقولة من المعنى الحقيقي وحينئذ
ولو لم يكن ذلك المانع لجاز الاطراد فيه فتامل ولا تهم
واستقم فانه يكون من مطارح الاذكياء قانون
هذا القانون يكون في بيان قاعدتين الاولى اصالة الحقيقة

والثاني كون الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وهما وان كان متنافيين
ظاهرا اذ مفاد الاول ان الاصل في الاستعمال اي الظاهر
فيه الحقيقة ومفاد الثانية كونه اعم منهما لكنهما لما يكون موردهما
شيئين فلا باس عليه فينبغي بيان كل واحدة منهما اما الاول
اي اصالة الحقيقة فله اربعة اشياء الاول المعنى وهو ان الظاهر
من اللفظ الحمل على المعنى الحقيقي والثاني المورد وهو ما اذا علم
المعنى الحقيقي من اللفظ ومعناه المجازي لكن كان الشك في المستعمل فيه
في ان استعمل اللفظ الموصوف خاليا عن القرينة فالاصل فيه
الحمل على الحقيقة والا فلا والى ذلك اشار بقوله اذا تميز المعنى
الحقيقي من المجازي الخ لكن مورد الثاني اي كون الاستعمال
اعم بعكس المذكور بان يعلم المستعمل ولكن لم يعلم انه حقيقة
او مجاز والثالث شرطها بان اجراءها في كل مقام لا يصح
بل مشروط بشرط ثم اختلفوا في شرطها فقال بعضهم انه معتبر
من باب الظن الشخصي بانها لا تجري الا في مقام كان الظن بالمعنى
ههنا موجودا بخصوصه وقال قوم باكتفاء الظن النوعي بمعنى
ان يكون من شانها وجود الظن في مجريها وان لم يكن موجودا

في هذا الفرد

في هذا الفرد او غيره وقال قوم بانها معتبرة من باب تعبد العقلاء
لا وجود الظن بان بناء العقلاء قد جرى على اجرائها في المورد المذكور
والدليل على الاولين انه ان لم يكن الظن معتبرا ليلزم
الترجيح بلا مرجح اذ اللفظ بالنسبة الى المعنيين الحقيقي والمجازي
مساو فكون الحقيقة ظاهرة منه غير مسلم الا لوجود مرجح
بينهما والدليل على الثالث هو ان المرجح موجود فيه وهو الوضع
فلا يحتاج الى هذا الظن والرابع الدليل على حجيتها وهو موقوف
على بيان مقدمة وهي ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في امر
المعيشة الى اجتماع والفة لابد من تفهيم مقاصدهم وهو اي
التفهيم يكون بثلثة اشياء النطق والكتب والاشارة اما الثاني
ففيه مشقة واما الثالث فهو غير واف بالمعدومات ولا يفي
الا البديهيات فانحصر بالنطق وهو موقوف على الوضع فعلم
ان مبنى التفهيم والتفهم يكون على الوضع فاذا اطلق اللفظ على
معنى فيحمل على الحقيقة حتى يظهر خلافه فكلما استعمل اللفظ في معنى
خاليا عن القرينة فيحمل على الحقيقة والا فعلى المجاز فاذا ورد
كلام من الواضع مجردا عن القرينة وله معنى مجازي وحقيقي فالاصل

فالاصل الحقيقة اي الظاهر منه ارادة المعنى الحقيقي واليه اشار بقوله
لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا لا دواما اذ يكون على
الكتب والاشارة نادرا قوله واما اذا استعمل اللفظ في المعنى
او معان الخ اشارة الى بيان مورد القاعدة الثانية وهي كون
الاستعمال اعم وهو اي المورد ما اذا علم المستعمل فيه ولكن لم
يعلم الوضع بان اللفظ هل وضع بوضع الواضع لهذا المعنى
ليكون حقيقة او لم يوضع حتى يكون مجازا فهل يكون هذا الاستعمال
مثبتا للوضع فيه اقوال اربعة الاول القول بكونه حقيقة فيه
والثاني القول بكونه مجازا فيه والثالث التفصيل بانه
ان كان المعنى واحدا فحقيقة والا فمجاز والرابع التوقف قوله
والسيد ره على الاول الخ بمعنى انه ره قائل بالقول الاول
وهو كونه حقيقة لان الاستعمال عنده علامة الحقيقة بان الاصل
فيه الحقيقة دل على ذلك ادلة ثلثة الاول ان باب العلم بالاوضاع منسد فينحصر العلم بالوضع في الاستعمال فهو علامة والثاني
ان الحقيقة اصل والمجاز فرع اذ هو مستلزم لها بخلافها فحمل
الشيء على الاصل اولى من حمله على الفرع والثالث

ان قلت ان كان الاستعمال مثبتا للوضع فلم ما ذكره من جملة الامارات الاربعة وذكره بعنوان علىحدة قلت الاستعمال ليس امارة للوضع بل امارة التعيين اذ النزاع فيه فيما اذا علم المستعمل فيه وهذا الاستعمال امارة بكونه من المعاني الحقيقية او المجازية الخ

الاستقراء بانا قد

الاستقراء بانا قد تتبعنا في كلام العرب ووجدنا انه كلما استعمل
اللفظ بدون القرينة فاراد المعنى الحقيقي ومعها فاراد المعنى المجازي
فعلمنا ان الاستعمال المجرد عن القرينة حقيقة اي الاصل فيه حقيقة
قوله وهو ممنوع اشارة الى رد هذه الادلة الثلثة اما الاول
فلان باب العلم بالوضع غير منسد اذ قد اثبتنا له اربعة امارات
التنصيص والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد كما سبق فكيف
ينحصر العلم بالوضع بالاستعمال واما الثاني انا نسلم كون الحقيقة
اصلا والمجاز فرعا لكنه قياس واستحسان بمعنى ان حمل اللفظ
على الاصل مستحسن والاوضاع توقيفية فلا تثبت بمجرد الاستحسان واما الثالث انا لا نسلم هذه الاستقراء اذ قد
يوجد استعمال اللفظ في المعنى مجردا عن القرينة وانه اي المستعمل
اراد المعنى المجازي وانه اراد المعنى الحقيقي فلا كلية لهذا
قوله والثاني منقول عن ابن جني الخ بانه ذهب الى كون
اللفظ المذكور في المعنى المذكور في المورد المذكور مجازا
مستدلا بان اغلب لغة العرب مجازات فيحصل من هذه
الغلبة ظن على كون الموضوع له هذه المجازات ثم يلحق هذه

علم ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا يتعين نفي الحقيقة ولا نفي المجاز فكيف يختص. صح ۲۱

هذا الظن الحاصل من الغلبة الشيء المشكوك فيه وهو كونه حقيقة
بالاعم الاغلب اي المجازات فيكون مجازا هذا معنى قوله
الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب قوله هذا ايضا ممنوع
اشارة الى رد قول ابن الجني وهو يكون بوجهين الاول
انا لا نسلم اغلبية المجازات في لغة بل هي اما اقل منه اي
من الحقائق او مساوية لها والثاني لو سلم ذلك فمقاومته
اي ظن الحاصل من المجازات للظن الحاصل من الوضع والحقائق
ممنوع قوله والثالث مبني على الخ اي المذاهب الى القول
الثالث قد استدل على الجزء الاول وهو كونه حقيقة اذا
كان المعنى متحدا بان المجاز يستلزم للحقيقة اذ يمكن ان
يكون للفظ معنى حقيقي دون المجازي لكن العكس ممنوع
لان الاصل لا يستلزم الفرع لكن الفرع يستلزم الاصل
فح ان كان استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى الواحد مجازا يلزم
المجاز بلا حقيقة اذ الفرض ان المعنى واحد وهو مجاز وذلك
باطل على الاصح واما على الجزء الثاني وهو كونه حقيقة في
احدهما ومجازا في الاخر اذا كان المعنى متعددا فانه ان لم

يكن كذالك

لم يكن كذالك ليكون كلاهما حقيقة او كلاهما مجازا وهما باطلان
اما الاول فلانه مشترك والمجاز خير من الاشتراك لان الاشتراك
يتوقف على تعدد الوضع فحينئذ لا دليل عليه فالاصل عدمه
وايضا سبب التجوز اي العلاقة معلوم الحصول بخلاف سبب الا
شتراك للاشتراك في الوضع واسناد المسبب المعلوم الى السبب
المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير معلوم واما الثاني
فيلزم المجاز بلا حقيقة وهو باطل كما قلت قوله ويترتب
على ذالك الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان احدهما
حقيقة والاخر مجازا فلا نعلم ايهما حقيقة والاخر مجاز والتميز
بينهما واجب فيجاب بان ح يرجع الى امارات الوضع
المذكورة وتستعمل فيهما فيتميز المعنى الحقيقي عن المجازي وان
لم يتميز المعنى الحقيقي عن المجازي بهذه الامارات فالحكم
فيه ح التوقف حتى وجدت القرينة وذالك مردود من
وجهين الاول انا نمنع استلزام المجاز للحقيقة كما قلتم
بل هو مستلزم للوضع الذي تلزمه الحقيقة مع الاستعمال
بان المجاز مستلزم للوضع والحقيقة مستلزم للوضع والاستعمال

كالرحمن فانه مجاز في الله تعالى اذ هو موضوع لمن له رقة القلب
والله تعالى ليس قلب مع انه لا حقيقة له بل له وضع والثاني ان
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود بمعنى انه مجاز في المعنى
الواحد ولا ينافي ان يكون له حقيقة ايضا ولكنك ما وجدتها
قوله ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه
الخ حاصله ان المورد الذي اختلف الناس فيه على اقوال
اربعة لما ذكرنا وهو الذي علم المستعمل فيه ولم يعلم الوضع
اي كونه حقيقة او مجازا يتصور على اربعة اقسام الاول
ان يكون استعمال لفظ في معنى او معان متعددة معلوما
لكن الموضوع له لم يكن معلوما بوجه من الوجوه بمعنى ان
لا يعلم ان ما وضع له هذا اللفظ هل خصوص هذا المعنى
او المعاني فيحتمل عندنا اي معاشر المتوقفين ان يكون
المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر
وضع له ويكون هذا مجازا عنه فالموضوع له غير معروف
لا معينا ولا غير معين بان لا يعلم ان هذا هو الموضوع له
او هذا ليس الموضوع له قوله وعلى هذا يترتب القول الخ

اي ما قلنا في القول الثالث وهو التفصيل من استلزام المجاز الحقيقة
ولزوم المجاز بلا حقيقة ان لم يكن حقيقة انما يلزم في هذا القسم
اي اذا كان الموضوع له غير معلوم اذ ان كان الموضوع له معلوما
لا يلزم المجاز بلا حقيقة الثاني ان يكون الموضوع له معلوما في
الجملة اي بالهيئة بمعنى انا نعلم ان للفظ معنى حقيقيا وهو قد استعمل
في معنى خاص ايضا لكن يحتمل ان يكون هذا المعنى الحقيقي الخاص
هو الموضوع له او غيره وبعبارة اخرى المعنى مردد بينه وبين غيره
مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها
ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكنها غير
معلومة بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة نصف الشعبان
مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من الرمضان فيحتمل ذلك
الاطلاق ان يكون الموضوع له خصوص الليلة المذكورة بعينها
او غيرها بواسطة ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويكون اطلاقها
عليها من باب الاستعارة بمشابهة الفضائل الواردة في
شان تلك الليلة ويكون نفس الموضوع له شيئا اخر قوله
وذلك الجهالة الخ اي الفرق بين جهالة الموضوع له في القسم

في القسم الاول وجهالته في هذا القسم ان الجهالة نفس الموضوع له
هنا انما يكون بالذات لا بالوصف وهو كون الموضوع له مهية
مرددة بين احد امور متعدده كما يظهر من المثال بخلاف القسم
الاول فان الموضوع له فيه مجهول بالذات وبالوصف هكذا افيد
في رضوان الاعليين قوله وهذا اذا لم يكن من باب التنصيص
والحمل الخ اي هذا الاحتمال المذكور في الموضوع له انما يكون اذا
لم يكن الاستعمال على سبيل التنصيص والحمل بان ينحصر الاستعمال
في الليلة الواحدة بان يقول ليلة القدر هي هذه الليلة فح يتعين
الموضوع اذ الحمل نوع من التخصيص فلا اجمال قوله وذلك مثل
ان يقول الخ اي الاستعمال الذي لا يكون من باب الحمل نحو
ان يقال اقرء في ليلة القدر هذه الليلة فلانا فان هنا لا حمل
حتى يختص بواحد فبقي محتملا قوله ولو تعدد المستعمل فيه
ح فيتضح الخ اي الذي ذكرنا فيما اذا كان المستعمل فيه واحدا
واما اذا تعدد بان يكون كلاهما حمليين او احدهما حمليا والآخر
غير حملي فعدم دلالة الاستعمال على التعيين وعلى خصوص
شيء واضح اذ الاستعمال اعم من الحقيقة فيحتملها قوله

ويلزم السيد ومن قال بمقالته الخ حاصله ان السيد ره ادعى
عدم القول بكون الاستعمال علامة للحقيقة الا هنا اي حيث تعدد
المستعمل فيه اي كون احدهما حمليا والآخر غير حملي فيلزمه ان
يقول بكونهما ح حقيقتين اذ هما مستعملان والاصل فيه ا
الحقيقة عنده وهو باطل لانه مصرح بكون الاول اي الحملي حقيقة
والثاني وهو غير الحملي مجازا ح فان كانا كلاهما حقيقتين
فلا معنى للحمل والتخصيص فعلم ان المراد بقوله لو تعدد المستعمل فيه
هو ما كان احدهما حمليا والآخر غير حملي لا كونهما حمليين اذ
المص هنا في مقام الاشكال على السيد ره وهو انما
يرد على الاول كما قلنا لا الثاني اذ ان كان كلاهما حمليين
فلا باس له ان يقول بكون الاصل في الاستعمال الحقيقة
كما يقول اذا لم يكونا حمليين وقوله كما ترى اشارة الى
بطلان قوله ره والثالث ان يكون الموضوع له معنى
حقيقيا معينا في نفس الامر وهذا على قسمين اذ ح فتارة
ان اللفظ موضوع للمعنى الكلي وهذا الموضوع المعين فرد من
افراده او هو موضوع له بوضع مستقل لا على سبيل الفردية

ليكون ح مشتركا لفظيا مثلا انا نعلم ان للصلوة معنا حقيقيا
كليا في الشرع قد استعمل فيه لفظ وهو المشروط بالتكبير
والقبلة والقيام فاذا استعملت هذه الصلوة في الافراد المشروطة
بالطهارة والسجود والركوع ايضا نعلم جزما انها من معانيها
الحقيقية اي العلم المراعي لا الثابت فاذا اطلقت هذه على
صلوة الميت ح لم نشك انه هل بهذا الاطلاق والاستعمال
علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام
الكلي وهذا الفرد اي صلوة الميت فرد من افراده او انها
اي لفظ الصلوة موضوعة له بوضع علحده ونحكم بان الاستعمال
اعم من الحقيقة فيتردد بينهما وفيه ح قولان الاول للمشهور
وهو القول بالتوقف لاعمية الاستعمال كما قلنا والثاني
للسيد ره وهو القول بكونه حقيقة فيها لكون الاستعمال
علامة للحقيقة وح ان ظهر عنده اي السيد بالقرينة ان
هذا الفرد من الافراد الحقيقة الكلية المعلومة فيحكم بالحاقه
بها والا يحكم بكونه حقيقة في صلوة الميت بالوضع
المستقل قوله وكك اذا راينا اطلاق الخمر الخ

اي مثل ان نرى استعمال الخمر على الفقاع كقوله عم الفقاع
خمر استصغره الناس فح نشك في ان الخمر هل موضوع للمعنى
الكلي وهو المايع المسكر فيكون الفقاع من افراده او للمعنى
المشروط باتخاذه من العنب فيكون الخمر موضوعا للفقاع
بوضع علحده لا على سبيل الفردية قوله فظهر بما ذكرنا ان
المراد بالمعنى الخ اي قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى
او معان ولم نعلم الموضوع له ثم قسمناه على اقسام اربعة قوله
ما ذا اي قلنا انه اذا اتحد المعنى المستعمل فيه اما ان يكون عين
الموضوع له او فرده او مباينا له اذا كان اللفظ موضوعا له
بوضع مستقل قوله وان المراد بالمعاني ما ذا اي قلنا انه
اذا تعدد المعنى المستعمل فيه فاما ان يكونا مشتركا لفظيا
او المعنوي عند الفردية او المباين قوله وان الاول انما يتم
الخ اي كونه متحدا انما يكون في الوجه الاول من الوجوه الاربعة
ولكن مع فرض اتحاد المستعمل فيه المعلوم وباقي الاق
لا يخفى امر تعدد المعنى المستعمل فيه سواء كان معلوما او مجهولا
ولا يخفى ان الوجه الثاني ايضا مما اتحد فيه المعنى المستعمل فيه

هو الموضوع كما يقول المصنف انه هل هو او غيره قوله واما
كلمة الرحمن الخ هذا دفع ايراد وهو ان الرحمن من قبيل الوجه
الاول اي مما اتحد المستعمل فيه فيلزم على السيد ره ان يقول
بكونه حقيقة في الباري تعالى وعلى المشهور ان يتوقفوا فيه
لاعمية الاستعمال وحاصل الدفع ان كلمة الرحمن خارجة
عن النزاع من وجهين الاول ان كونه مجازا في المستعمل فيه
المعين اي الباري تعالى معلوم ومسلم والنزاع فيما لا يعلم حال
المستعمل فيه من حيث الحقيقة والمجاز والثاني ان الموضوع
له في كلمة الرحمن معلوم ولا نزاع فيه بل النزاع في ثبوت
الحقيقة له ونزاعنا هنا فيما لم يعلم الموضوع له مطلقا قوله
وذلك القول الخ دفع ايراد في المقام وهو ان كلمة الرحمن
حقيقة عرفية في الباري تعالى فلا معنى للنزاع في ان لها حقيقة
ام لا وبيان الدفع ان النزاع المذكور انما هو بحسب اللغة
وكونها حقيقة في الباري تعالى انما هو بحسب العرف ولا
منافاة بينهما قوله ومما حققنا ظهر لك الخ جواب
عن سؤال مقدر وهو ان قول المشهور في متعدد المعنى

هو التوقف وذلك قولهم المجاز خير من الاشتراك اذ الثاني
خلاف التوقف وبعبارة اخرى ما نسبه الى المشهور من ان
الحكم بوجوب التوقف ههنا بناء في ما ذكروه من الترجيحات في
باب تعارض الاحوال وحاصل الجواب ان الحيث مختلف فان
قولهم بالتوقف انما يكون من حيث الاستعمال اي دلالته عليه
وما ذكروه من كون المجاز خيرا من الاشتراك انما يكون من
حيث المرجحات الخارجية لا الاستعمال قوله ولا باس
ان نشير الى بعض الغفلات الخ حاصله انه لما بلغ مورد
كون الاستعمال اعم من الحقيقة وكون المجاز خيرا من الاشتراك
فح ينبغي ان يبين بعض الغفلات الواقعة من بعض العلماء فمنها
ما وقع عن صاحب المدارك حيث قال في باب منزوحات
البئر قد وردت النصوص المتضمنة على نزح جميع ماء البئر للخمر
وقال ايضا اذا ثبت هذا الكلام لم يفرق الاصحاب بين
الخمر وساير المسكرات في هذا الحكم بانهم قالوا وساير المسكرات
كالخمر في الحكم المذكور مستدلين بان الخمر قد يطلق
في الاخبار على ساير المسكرات منها قوله عم الفقاع

الفقاع خمر استصغره الناس وغير ثم اورد صاحب المدارك
عليهم بان مجرد الاطلاق لا يوجب اجراء جميع احكامه عليها
اذ هو اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك كما ذكرنا فكيف
يمكن اجراء جميع احكامه عليها بمجرد اطلاقه عليها قوله
وانت خبير بعدم صحة الجمع الخ اشارة الى رد قول
صاحب المدارك وحاصله ان الجمع بين القاعدتين
اي قوله الاطلاق اعم والمجاز خير من الاشتراك غير صحيح
لوجهين الاول ان مورد اعمية الاطلاق فيما احتمل
الاشتراك المعنوي ومورد الثانية فيما احتمل الاشتراك
اللفظي اذ المجاز خير من الاشتراك اللفظي لا المعنوي بل
هو اي الاشتراك المعنوي مقدم عليه عند الدوران
واذ احتمل الاشتراك المعنوي في مورد فليس هنا مجاز حتى
يحمل عليه ويكون خيرا من الاشتراك بل يحمل على
المعنى الحقيقي فلا مقام لاجراء القاعدة الثانية هنا و
الثاني على فرض اجرائهما احتمال الاشتراك هنا غير
صحيح اذ لو ثبت يلزم استعمال اللفظ في الاكثر من معنى

واحد وهو

واحد وهو غير جائز كما سيجيء انشاء الله اذ يلزم ان يطلق الخمر
على المسكرين مثلا بان يقال ويراد منه المتخذ من العنب
والفقاع معا والى الوجهين اشار بقوله ويظهر وجهه التأمل مما
في ما حققناه قوله واما نظر جمهور علمائنا الخ لما رد المصنف
الذي حمل صاحب المدارك احتجاج الاصحاب عليه اراد ان
يذكر الذي نظرهم عليه من استدلالهم وهو ان الاطلاق على قسمين
اما على سبيل الحقيقة بان اطلاق الخمر على الفقاع مثلا انما يكون
حقيقة بمعنى ان يجري عليه اي الفقاع جميع احكام الخمر وهو هو
واما على سبيل التشبيه والاستعارة وهو ايضا على قسمين اما
ان يذكر وجه الشبه فيه ام لا وهذا الاطلاق من قبيل القسم
الثاني اي التشبيه الذي لم يذكر فيه وجه الشبه وهو الذي يسمى
بالتشبيه المطلق فمرادهم بان الخمر فقاع مثلا هو ان
الفقاع كالخمر لا انه هو حقيقة بل هو مجاز اي لمشابهته به
في الاسكار وبعض الاحكام قوله وقد ذكروا في مثل
ذلك الخ اي في التشبيه المطلق اختلفوا في اثبات حكم
المشبه به للمشبه بثلثة وجوه الاول الاجمال بان لا يثبت

حكم من الاحكام المشبه به للمشبه حتى يظهر القرينة اذ وجه الشبه ههنا
مفقود فليس بمعلوم والثاني اثبات جميع احكام المشبه به
للمشبه وذالك انما يتم بعموم الحكمة وهو ان ذالك قد ورد في
كلام الحكيم فارادة الاجمال لغو فلابد ان يثبت له حكم وهو
اما ان يثبت بعض الاحكام او جميعها اذ لا واسطة بينهما اما
البعض فلا يجوز ارادته منه اذ هو اما معلوم او غير معلوم اما
الاول خلاف الفرض واما الثاني فيلزم الاغراء بالجهل
فثبت الجميع واليه اشار بقوله لوقوعه في كلام الحكيم والثالث
اثبات الاحكام التي هي الظاهرة من المشبه به للمشبه كاثبات
السكر مثلا والنجاسة ونحوها مما يكون من اظهر خواص المشبه به
ودليله ان ارادة الجميع انما يكون لدفع اللغوية في كلام الحكيم
وهو يندفع ايضا بارادة الاحكام التي هي فلا حاجة الى ارادة
الجميع والى هذا اشار بقوله وهو اظهر الاحتمالات فتدبر
فيه فانه يكون في غاية الغموض وفوائده يكون في غاية الكثرة

قانون قبل الخوض في المطلوب لابد من بيان مطلب
شريف وهو ان هذا القانون يكون موضوعا لبيان تعارض

الاحوال يعني

الاحوال يعني ان تعارض الاحوال ما هو وان اذا تعارضا ايهم مع الآخر
ايهما يكون مقدما والدليل على تقديمه اي شيء وايضا يكون هذا
القانون غير قانون الذي سبق انفا لان تلك القانون يكون
موضوعا لبيان الفرق بين القاعدتين اللذين يكون متداولا
عند الاصوليين ويعتبرون الاصوليين هذين القاعدتين
مع انهما يكونان متناقضا ومتنافيا على حسب الظاهر ويكون في بادي
النظر بهما متوحش بان يقول ان هذان القاعدتان يكونان
مختلفان ومتناقضان فكيف يمكن ان يعتبر الاصوليين ويجمعان
هذان القاعدتان في محل قوله قد ذكرنا ان الاصل الخ
واعلم انا قد ذكرنا سابقا بالتفصيل ان الاصل في التفهيم والتفهم
يكون الوضع يعني ان الوضع يكون للتفهيم والتفهم وهذا يكون الد
ليل على اصالة الحقيقة اي ولان الاصل في التفهيم والتفهم يكون
بالوضع يحمل اللفظ عند الشك على الموضوع قوله وايضا يعني
كما ان الاصل في التفهيم والتفهم يكون بالوضع كذالك الاصل في
الظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد والمراد
بهذا الاصل يكون الاستصحاب بخلاف الاصل الذي سبق انفا

انتفا فان المراد به يكون الظاهر للاستصحاب ومعنى هذا الكلام
انا علمنا ان للفظ يكون معان الحقيقية ونعلم بالقطع والجزم ان
واحدا من هذه المعان الحقيقية يكون مراده بلا خلاف ولكن
نشك في ان الزايد على هذا المعنى الواحد ايضا يكون مراده ام لا
فبالاصل والظاهر يرفع ان هذا الشك يعني يقول هذا اللفظ
يكون باقيا على حالة سابقة بان هذا اللفظ كما ان يكون واحدا
من المعان الحقيقية مرادا بها بالجزم والقطع كذالك لا يكون المراد
بهذا اللفظ الزايد على المعنى الواحد الذي يكون حقيقة لان
الاصل يكون عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وايضا
الاصل والظاهر يقتضيان ان لا يكون اللفظ موضوعا لاكثر
من معنى الواحد حتى يكون مشتركا او منقولا وايضا الاصل
والظاهر يقتضيان عدم ارادة معنى الاخر لا اللفظ غير معنى
الاول بسبب القرينة حتى يكون مجازا فعلم من ذالك وجود
المخالفات من ان المخالفات يكون خمسة المجاز والاشتراك
والنقل والتخصيص والاضمار فان قلت ان التخصيص
والاضمار لا يكون قسما على حدة بل يكون هذا ان من اقسام

المجاز فلم افردوهما وجعلوهما قسيما لهما اي قسيما للمجاز والاشتراك
والنقل قلت نعم التخصيص والاضمار يكون من اقسام المجاز ولكن
لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز و
جعلوهما قسيما للمجاز وغيره فاذا علمت وجود المخالفات فنحرر
فيها اي في المخالفات احتمالات ثلث الاحتمال الاول ان يكون قرينة
حالية او مقالية على ان المراد من اللفظ يكون هذه المخالفات
ولا يكون معنى الحقيقي فح نحمل اللفظ على هذه المخالفات بالاتفاق
والاحتمال الثاني ان لا يكون قرينة على ان المراد من اللفظ
يكون هذه المخالفات بل كما يحتمل ان يكون المراد من اللفظ
هذه المخالفات كذالك يحتمل ان يكون المراد من اللفظ المعنى
الحقيقي فح لا شك ولا ريب ان اللفظ واجب ان يحمل على
المعنى الحقيقي لان هذه المخالفات يكون خلاف الاصل كما
قلنا وانا لا نرتكب بخلاف الاصل حتى يظهر لنا القرينة على
ارادته وهنا ليس قرينة على ارادته فلا بد ان يحمل اللفظ
على الحقيقة والاحتمال الثالث ان يكون قرينة على عدم
ارادة معنى الحقيقي من اللفظ ولكن لا يكون قرينة على تعيين

المخالفات بل يحتمل ان يكون مجازا او مشتركا او غيرهما
وبعبارة اخرى ان القرينة يكون لارادة هذه المخالفات من
اللفظ فقط ولكن لا يكون معينا بل يحتمل ان يكون المراد
من اللفظ احد من هذه المخالفات الخمسة على سبيل الاجمال لا
على سبيل التفصيل والتعيين وهذا الاحتمال يسمى بالتعارض
الاحوال ويعبرون عنها اى عن هذا الاحتمال الاصوليين بتعارض
الاحوال ويتصور في هذا الاحتمال صورا عديده يرتقى الى
ستة وعشرين قسما وبيانه ان تعارض المجاز والاشتراك
والنقل والتخصيص والنقل والاضمار اما يكون بين الاثنين
وهذا يكون عشرة اقسام الاول ان يكون التعارض بين المجاز
والاشتراك والثاني ان يكون التعارض بين المجاز والنقل
والثالث ان يكون التعارض بين المجاز والتخصيص والرابع
ان يكون التعارض بين المجاز والاضمار والخامس ان يكون
التعارض بين الاشتراك والنقل والسادس ان يكون
التعارض بين الاشتراك والتخصيص والسابع ان يكون
التعارض بين الاشتراك والاضمار والثامن ان يكون

التعارض بين

التعارض بين النقل والتخصيص والتاسع ان يكون التعارض
بين النقل والاضمار والعاشر ان يكون التعارض بين
التخصيص والاضمار واما يكون التعارض بين الثلثة وهذا ايضا
يكون عشرة اقسام الاول ان يكون التعارض بين المجاز
والاشتراك والنقل والثاني ان يكون التعارض بين المجاز
والاشتراك والتخصيص والثالث ان يكون التعارض بين
المجاز والاشتراك والاضمار والرابع ان يكون التعارض بين
المجاز والنقل والتخصيص والخامس ان يكون التعارض بين
المجاز والنقل والاضمار والسادس ان يكون التعارض بين
المجاز والتخصيص والاضمار والسابع ان يكون التعارض بين
الاشتراك والنقل والتخصيص والثامن ان يكون التعارض
بين الاشتراك والنقل والاضمار والتاسع ان يكون التعارض
بين الاشتراك والتخصيص والاضمار والعاشر ان يكون التعارض
بين النقل والتخصيص والاضمار واما يكون التعارض بين
الاربعة وهذا يكون خمسة اقسام الاول ان يكون التعارض
بين المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص والثاني ان يكون

التعارض بين المجاز والاشتراك والتخصيص والاضمار والثالث
ان يكون التعارض بين المجاز والاشتراك والنقل والاضمار
والرابع ان يكون التعارض بين المجاز والنقل والتخصيص والاضمار
والخامس ان يكون التعارض بين الاشتراك والنقل والتخصيص
والاضمار واما يكون التعارض بين الخمسة وهذا يكون
قسم واحد وهو التعارض بين المجاز والاشتراك والنقل
والتخصيص والاضمار فحصل من هذه التفاصيل ان الاقسام
الحاصلة من وجود المنافات يكون ستة وعشرين قسما
فتامل فيه فاذا علمت اقسام الحاصلة من هذه المنافات
فاراد ان يذكر مرجحات كل واحد من المنافات الخمسة المذ
كورة على الاخر واشار الى ذكرها بقوله وذكروا لكل واحد
منها مرجحا الخ قوله مثلا ان المجاز ارجح من الاشتراك الخ
يعني ان المجاز والاشتراك اذا تعارضا يكون المجاز ارجح
ومثاله كاطلاق الصلوة على صلوة الميت مثلا فانا اذا
قلنا ان الصلوة يكون موضوعا للمعنى الكلي المشروط بالتكبير
والقيام فح تشمل صلوة الميت ايضا ولفظها يكون

يكون مشتركة بينها وغيرها على انها يكون فرده فيكون مشتركا وان
قلت ان الصلوة يكون موضوعا للمعنى المشروط بالطهارة والر
كوع والسجود فح لا تشملها بل يكون اطلاق الصلوة على صلوة
الميت على سبيل المجاز فيكون اطلاقها عليها مجازا وح اي حين
تعارض المجاز والاشتراك اختلف العلماء في ان المجاز يكون
ارجح ام يكون الاشتراك ارجح فقال مشهور العلماء ان المجاز
يكون ارجح لوجوه ثلثة الاول لكثرة المجاز وقلة الاشتراك
ولا ريب ان الاكثر مقدم على الاقل والثاني لاوسعية المجاز
في العبارات اذ بمجرد وجود العلاقة يتعدد المجازات وبه
يحصل الفصاحة والبلاغة في الكلام بخلاف المشترك فانه
لا يتجاوز عن معانيه ولو وجدت القرينة فيكون دائرته ضيقة
والثالث لكونه افيد من الاشتراك قوله لانه لا يتوقف
فيه الخ هذا اشارة الى وجه الافيدية وبيانه ان الاشتراك
اذا فقدت القرينة فيه لابد من ان يتوقف فيه حتى وجدت
على ارادة احد معانيه بخلاف المجاز فانه اذا فقدت القرينة
فيه لا يتوقف بل يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي فيكون المجاز

افيد من الاشتراك فان قلت هذا معارض بمثله اذ في
المجاز ايضا يتوقف اذا تعددت المجازات وفقدت قرينتها
القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي كانت موجودة فما وجه الا
فيدية قلت نعم ولكن التوقف في الاشتراك انما يكون
من حيث الذات اذ هو بمجرد فقدان القرينة يتوقف بخلاف
التوقف في المجاز فانه انما يكون وهو يكون لتعدد المجازات
واما في نفس الامر لا يتوقف فيه اصلا فلذا لا يتوقف عند
عدم تعددها اي تعدد المجاز وقال بعض العلماء كالسيد ره
ان الاشتراك يكون ارجح من المجاز لوجهين الاول ابعدية
الاشتراك عن الخطاء في الفهم لانه اذا فقدت القرينة فيه
يتوقف فيه بخلاف المجاز فانه عند فقدان القرينة لا يتوقف
فيه بل يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وقد لا يكون هذا المعنى الحقيقي
مراد المتكلم بل يكون مراده هو معنى المجازي لكنه ترك
القرينة سهوا والثاني انه يصح سلب المجاز من معنى المشترك
بخلاف المجاز فلا يصح سلب المجاز عنه اذ يلزم في سلب
المجاز عن المجاز وهو باطل لادعاء الاجماع على بطلانه كما

قال الفاضل الكلبي

قال الفاضل الكلبي سره في الاشارات ان الاجماع قائم
على جواز سلب المجاز عن المجاز بخلاف الاول اذ ح يلزم سلب
المجاز عن الحقيقة وهو شايع وجواز ذلك اي سلب المجاز بموجب
لكثرة الفائدة فهو مقدم على ما ليس فيه الفائدة قوله والاشتراك
ارجح من النقل الخ يعني اذا تعارض الاشتراك مع النقل
فالمقدم والارجح هو الاول ومثال معارضتهما كقوله عم
الطواف بالبيت صلوة فح ان قلنا بان الصلوة يكون موضوعا
لمطلق الدعاء دون اشتراط الركوع والسجود فيشمل الطواف
ايضا ويكون لفظها مشتركا بينهما وان قلنا بان لفظ الصلوة
يكون موضوعا للاركان المخصوصة على انها نقلت عن المعنى الا
صلي لما يقوله المتشرعة فاطلاقها عليه مجاز ووجه ارجحية الا
شتراك على النقل يكون لوجهين الاول ان النقل يقتضي
كون اللفظ موضوعا للمنقول اليه متعاقبا اي بتعاقب وضعه
للمنقول منه وايضا يقتضي كون المعنى الاول منسوخا اي
مهجورا والنسخ مقتض لابطال المنسوخ اي المعنى الاول و
الاصل عدمها اذ هما اي التعاقب والنسخ امران حادثان

حادثان زائدان والاصل تأخر الحادث وعدم الزيادة
بخلاف الاشتراك فانه لا يفتقر الا التوقف عند فقدان القرينة
وهو اوسط منهما عند كل ذي وجدان سليم والثاني ان الاشتراك
اكثر من النقل وهو مقدم على الاقل قوله والاضمار ارجح من الاشتراك
الخ يعني اذا دار الامر بين الاضمار اي التقدير والاشتراك فالترجيح للاول
ومثال معارضتهما كقوله عم في خمس من الابل شاة فدار الامر
بين كون كلمة في للظرفية او السببية على سبيل الاشتراك والاول
اي الظرفية ممتنع اذ الخمسة ليست ظرفا للشاة من حيث الواقع فلا بد
ان يحمل على الثاني اي السببية وبين الاضمار اي التقدير اي الجملة والاخذ
بان يقال يؤخذ في جملة خمس من الابل شاة ووجه ترجيح الاضمار على
الاشتراك ايضا شيئان الاول ان الاجمال الحاصل بسبب الا
ضمار مختص ببعض الصور لا عموما وهو كتقدير بعض الفاظ العموم
كالبعض مثلا بخلاف الاشتراك فان الاجمال فيه عام عند
فقدان القرينة بين جميع معانيه ولا شك ان الاجمال خلاف
الظاهر فكلما وجد فيه قليلة مقدم وراجح على ما يجد فيه كثرة
والثاني ان الاضمار اوجز اي اخصر من الاشتراك كما في المبادل

والاخصر

والاخصر مقدم على الاطول اذ هو اي الاخصر يكون من محاسن
الكلام قوله والتخصيص ارجح من الاشتراك الخ يعني عند تعار
ضهما اي تعارض التخصيص والاشتراك يكون الترجيح للاول
اي التخصيص ومثاله كالفاظ العموم كلفظ الكل مثلا فانه ان
قلت بان الفاظ العموم يكون موضوعا للعموم فقط فاستعمالها
في الخصوص يكون مجازا وان قلت بكونها مشتركا بين العموم
والخصوص فيكون استعمالها في الخصوص ايضا حقيقة ووجه
ارجحيته على الاشتراك ان التخصيص كما ذكرت انفا يكون
ارجح من المجاز والمجاز كما قلت يكون ارجح من الاشتراك
فيكون التخصيص ارجح من الاشتراك لان ارجح الارجح ار
جح قوله والمجاز ارجح من النقل الخ يعني ان المجاز و
النقل اذا تعارضا فالترجيح يكون للاول اي المجاز ومثال
معارضتهما كلما نوزع في ثبوت الحقيقة الشرعية كالصلوة
مثلا فان قلت بثبوت الحقيقة الشرعية فمنقول اذ هي قد نقلت
عن الدعاء الى الاركان المخصوصة وان قلت بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية فيكون استعمال الصلوة في الاركان المخصوصة

مجاز ووجه ترجيح المجاز على النقل يكون بشيئين الاول ان النقل
يحتاج الى اتفاق اهل اللسان اي الاصطلاح على تغيير الوضع
اي هجر المعنى الاول بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا على القرينة
الصارفة وهذه اي القرينة متيسرة والاتفاق المذكور متعسر
ولا شك ولا ريب ان المحتاج الى اليسر ارجح من المحتاج الى العسر
بالبداهة والثاني ان فوائد المجاز في العبارات اكثر من
فوائد النقل فهو مقدم عليه قوله ويظهر من ذلك الخ
اي لما ذكرنا ترجيح المجاز على النقل فيظهر منه ترجيح الاضمار عليه
ايضا لما نقول الان ان الاضمار يكون مساويا للمجاز فكما
ان المجاز ارجح عنه فكذا الاضمار مساوي له يكون ارجح ومثال
معارضتهما اي معارضة النقل والاضمار كقوله تعالى حرم
الربوا وبيانه ان قلنا ان الربوا موضوع لمطلق الزيادة
فاستعماله في البيع الربوي اي الذي يكون مع العقد منقول
وان قلنا بالاضمار اي حرم اكل الربوا فلا يقال بالنقل
ووجه الاضمار والتقدير هو عدم تعلق الاحكام بالاعيان
الخارجية قوله والتخصيص ارجح من النقل الخ يعني اذا

اذا دار الامر بين التخصيص والنقل يكون التخصيص ارجح ومثاله
قوله تعالى احل الله البيع فان البيع موضوع لمطلق الانتقال
فحينئذ اما نقول بان استعمال البيع في البيع الجامع للشرائط
اما يكون على سبيل النقل بان نقل من معنى الاول ووضع
للمعنى الثاني اي بيع الجامع للشرائط واما يكون استعماله
فيها على سبيل التخصيص ففي هذا المثال تعارض التخصيص و
النقل ووجه ارجحية التخصيص على النقل انا قد ذكرنا
ان التخصيص يكون ارجح من المجاز والمجاز يكون ارجح من النقل
وارجح الارجح ارجح فيكون التخصيص ارجح من النقل قوله
والتخصيص ارجح من المجاز الخ يعني عند معارضتهما يحكم بترجيح
الاول ومثاله نحو اقتلوا المشركين فحينئذ اما ان يقال ان
المشركين مخصص بمن ليس له الكتاب اذ من له كتاب من
الكفار لا يجب قتله واما ان يقال ان المشركين مجاز
ويكون استعماله في من ليس له كتاب انما يكون على سبيل
المجاز ووجه الترجيح انه عند عدم القرينة للتخصيص يحصل
المراد وهو قتل بعض المشركين وغير المراد وهو قتل الجميع

بخلاف المجاز فانه عند فقدانها قد يحصل غير المراد اى تحمل
اللفظ على المعنى الحقيقى وقد يكون هو غير مراد قوله والتخصيص
ارجح من الاضمار الخ يعنى اذا دار الامر بينهما المقدم هو الاول
اذ قد ذكرنا ان التخصيص ارجح من المجاز المساوى للاضمار فكان
ارجح منه ومثال معارضتهما نحو قوله عم لا صيام لمن لم يبيت الليل الصيام من الليل
فى تعارض التخصيص وهو اختصاص الصوم بالنية فى الليل اذ هو
نكرة واقعة فى سياق النفى ومفيد للعموم وهذا مخصص لو مع
الاضمار وهو تقدير الفرض بان يقال لا صيام واجب الخ
ومثال ت والمجاز والاضمار نحو اسئل القرية فانه مساو بين
المجاز وهو الاسناد لما غير ما هو له او الاضمار وهو تقدير
الاهل قوله وفى كثير منها نظر الخ ووجه النظر ان كثير
الوجوه معارض بمثلها لانه قد ذكر لكثير منها مرجح على الاخر
فيتعارض بمثلها قوله وحاصل غرض المستدل الخ اى
لما ذكر القدماء لكل واحد من المجاز والاشتراك والنقل
والتخصيص والاضمار مرجح وعلم ترجيح كل منها وتقديمها على
الاخر مفصلا فينبغى ان نذكر حاصل كلامهم اى استدلالهم على

ذلك الترجيح

ذلك الترجيح لموجب الازدياد على قولهم وحاصله ان استدلالهم
بوجهين الاول مركب من مقدمتين الاولى ان نظر القدماء
فى وجه الترجيح انما يكون بالخصوصيات والمزايا والاكثرية والاغلبية
اى الترجيح دائر مدارها والثانية ان غالب المتكلمين يعتبرون
هذه الخصوصيات والمزايا فى وجه الترجيح فينبغى ان هذه الخصوصيات
وغيرها يكون موجبة للترجيح اى ترجيح بعض الخلافات على بعضها
واليه اشار بقوله ابداء كون صاحب المزية الكاملة الخ
وهذه مقدمة ثانية من الدليل والثانى انه يحصل من غلبة
المتكلمين على اعتبار ما ذكر ظن وهو اى ذلك الظن الحاصل
من الغلبة يلحق الشيء المشكوك وهو حمل اللفظ على احد المعانى
لغات بالاعم الاغلب وهو اعتبار الخصوصيات وغيرها
والتقدير ماله هذه الخصوصيات هذا مراده من قوله الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب الخ قوله وفيه انا نمنع الخ
اى فى كل من دليل المستدل اى القدماء نظر اما الاول
فلانا نمنع المقدمة الثانية وهى اعتبار غالب المتكلمين
ذلك اذ نرى بالبداهة انهم لا يعتبرونها ان قلت

ان قلت المراد بغالبهم هو حكمائهم وهم يعتبرون ذالك
والمتمم للاصول هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم قلت
نعم الحكمائ يعتبرونها لكن لا في التفهيم والتفهم الذين هما المقصودا
ن والمتنازعان فيها وكذا الشارع بل اعتبارهم اياها انما يكون
في اظهار البلاغة والتكلم بكلام بليغ وفصيح وهذا المقام خارج
عن النزاع وواضح ان مقام التفهيم والتفهم ليس مناسبة اعتبار
الخصوصيات والمزايا والفصاحة والبلاغة اذ هو بعيد عن الفهم
وكذا الشارع في الاحكام الشرعية لا يعتبرها عند تفهيمها قوله
اظهار البلاغة للاعجاز الخ اعلم ان المعجزة لها اربعة شروط
الاول كونها مثبتة لدعوى النبوة والامامة والثاني كونها
خارجة للعادة والثالث كونها موافقة للدعوى فيخرج منها
ما قيل مسيلمة بن الكذاب والرابع ان تكون في مقام
التحدية على الخصم فبهذه الشروط تفترق عن السحر واما الثاني
مع تسليم ذالك نمنع حجية الظن الحاصل عن الغلبة اذ قوله
الظن يلحق الشيء الخ دليل على فرض تسليم حجية هذه الظن
واما مع منعها فليس بدليل قوله والتحقيق ان المجاز الخ

ا اذا بطلنا الخ

ا اذا بطلنا دليل القدماء على ترجيح المذكورة فالتحقيق في
مقام الترجيح وبيانه عندنا وهو انا اذا رجعنا الى كلمات المتكلمين
نجد اغلبية المجاز على غيره من الخلافات المذكورة في نفس
الامر والواقع بحيث لا يمكن انكار هذه الغلبة اذ هي بديهية
وكذالك نجد غلبة التخصيص الواقع في العام على افراد المجاز
الواقع في العام المذكور لا على مطلق المجاز اذ ارتكاب
المجازية في العام على قسمين اما باعتبار المادة كقوله اكرم
العلماء ويراد بالعلماء التي زيد مثلا او باعتبار الهيئة بان
يخصص العام بان يقال في المثال الاصوليين فح المراد
بغلبة التخصيص على المجاز هو غلبة ذالك التخصيص على هذا
المجاز الواقع في مادة العام لا مطلق المجاز واليه اذا
اشار بقوله وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في
العام لا مطلقا فاذا ثبت كونهما اغلب على غيرهما فيقدمان
على غيرهما لان الظن الحاصل من هذه الغلبة يلحق الشيء
المشكوك فيه وهو حمل اللفظ على احد الخلافات بالاعم
الاغلب وهو المجاز والتخصيص كما قلنا سابقا ان قلت

ان قلت هذا تناقض محض لان المصنف ره منع حجية الظن الحاصل
عن الغلبة في جواب القدماء كما قال ومع تسليم ذلك فنمنع
حجية هذا الظن الخ وهنا يستدل بالظن الحاصل عن الغلبة
فكيف التوفيق قلت فرق بين الظنين لان المراد بالظن
الذي منعت حجيته هو الظن الحاصل من غلبة المتكلمين كما
اشار اليه بقوله فنمنع حجية هذا الظن اي الحاصل عن غلبة
المتكلمين وهو ليس بحجة اذ غلبة المتكلمين لا يوجب بغلبة
كل واحد من الخلافات حتى تقدم على الاخر والمراد بهذا
الظن الذي يستدل به هو الظن الحاصل عن غلبة الدوران
وافراد الخلافات نفسها كما ذكرنا عن غلبة المجاز والتخصيص
على غيرهما والمعتبر انما يكون حصول هذا الظن في هذا المقام
لا الاول فافهم واستقم فانه يكون من فوائد شيخنا الاستاذ ادام
ادام الله توفيق افادته قانون هذا القانون يكون
في ثبوت الحقيقة الشرعية وبيانه موقوف برسم مقدمة و
هي ان الالفاظ الواردة في كلام الشارع على قسمين اما ان
يعلم ما اراد منها فيحمل اللفظ ح عليه او لم يعلم ما اراد منها

وهذا ايضا على قسمين اما ان يكون له اصطلاح خاص او عام
ام لا فعلى الاول لابد من حمل اللفظ عليهما اذ هذا فائدة الاصطلاح
والمراد باصطلاح خاص هو الذي ينحصر استعماله بالشارع بحيث
لا يتجاوز الى غيره من الاصحاب والمراد بالعام هو الذي كان
مشتركا بينه وبين خواص الاصحاب ممن يحاورونه ويعا
شرونه المعبر عنهم باهل زمانه واما على الثاني اي عدم العلم
باصطلاح خاص او عام له فلا بد ان يحمل اللفظ ح على المعنى
اللغوي او العرفي ان قلت يلزم من هذا الترديد اي حمل
اللفظ على اللغوي او العرفي امكان انفكاك العرف عن اللغة
اذ هو مردد بين اللغة فقط او العرف فقط وهذا باطل
اذ العرف طار وعارض على اللغة فكيف يمكن الانفكاك
قلت العرف على اقسام ثلثة الاول العرف العام المطلق
من دون التخصيص بطائفة دون طائفة والثاني العرف
الاسلامي اي العرف المخصوص بطائفة الاسلام الشيعة
والثالث ما يفهم من اللفظ عرفا من دون التقييد بالعام
او غيره نعم الاولان يستلزمان وعارضان للغة ولا يمكن

لايمكن انفكاكه عنها ولكن الثالث ليس كذلك بل
هو اعم من الثلثة اي اللغة والعرف العام المطلق والعرف الخاص
والمراد بالعرف الذي كان حمل اللفظ مرددا بينه وبين اللغة
القسم الثالث لا الاولين وهذا الحمل على سبيل الترديد
انما يكون ان وجد احدهما اي المعنى اللغوي او العرفي ودار لكن
الانحصار يتم باصالة عدم النقل لرفع احتمال المعارض
بانه اذا احمل على المعنى اللغوي فلا يحتمل ان يكون لهذا اللفظ
معنى عرفي ايضا لان كون المعنى العرفي لهذا اللفظ موقوف على
النقل عن المعنى اللغوي والاصل عدم النقل وكذا في جانب
انحصاره في المعنى العرفي يجري هذا الاصل على كون المعنى
العرفي هو اللغوي اي كونهما متحدين اذ ان لم يكونا كذا
بان يكون المعنى العرفي غير اللغوي فح يلزم النقل من اللغوي
الى العرفي والاصل عدمه وهذا الاصل موجب لاتحاد معنى
اللفظ ان قلت ان انحصر اللفظ في معنى واحد واتحد المعنى
بواسطة اصل العدم فلم يطلق على هذا المعنى نسبتان
مختلفان اللغوي والعرفي قلت اختلاف النسبة انما يكون

لاختلاف الدليل

لاختلاف الدليل فان الدليل في وضع اللفظ اما يظهر من
اهل اللغة على سبيل الجزم كالتنصيص او من اهل العرف
كالتبادر وصحة السلب ونحوهما فالاول اي اطلاق اللغوي
على المعنى المذكور باعتبار الاول والثاني باعتبار الثاني
وهذا المعنى الواحد الموجود على قسمين اما متحد فح لابد ان للفظ
الوارد في كلام الشارع عليه او متعدد فح اما ان يعلم كو
نهما كلاهما اي المعنى المتعدد حقيقيتين فان وجدت القرينة
على ترجيح احدهما فنعم المطلوب والا فيتوقف حتى تظهر القرينة
من الخارج او لم يعلم كونهما حقيقتين فح يرجع الى الاستعمال
امارات الحقيقة فان ثبت كونهما حقيقتين فان وجدت
القرينة على تعيين احدهما فرجح احدهما على الاخر والا فيتوقف
كما قلنا واليه اشار بقوله فيتحرى الى تحصيل الامارات
فمجرى الامارات هو الحقيقة المطلقة ومجرى القرينة هو الحقيقة
المرادة وان ثبت كون احدهما حقيقة والاخر مجاز فيحمل
على الحقيقة واما ان وجد كلاهما اي المعنى اللغوي والعرفي
فاما ان يكون المراد بالعرف هو العرف المتشرعة

فليس بمحل نزاع ههنا بل هو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية
او يكون المراد هو العرف العام في اذا تعارض المعنى اللغوي
مع المعنى العرفي فاما ان يكون المعنى اللغوي مهجورا ام لا اما
على الاول فلا نزاع في الحمل على المعنى العرفي واما على الثاني
فاما ان يعلم ان صدور الخطاب عن الشارع بعد تعيين المعنى
العرفي او قبله فعلى الاول يحمل اللفظ على المعنى العرفي وعلى الثاني
على اللغوي واما اذا كان الشك في تاخر الصدور وتقدمه
فهذا محل النزاع في تعارض المعنيين فاختلفوا فيه بقولين
الاول الحمل على المعنى العرفي كما هو المشهور وحجته الاستقراء
بانا اذا تتبعنا في كلمات الشارع وجدنا ان تكلمه انما
يكون موافقا لتكلم العرف وان كلماته يكون ناشئة عن
كلمات العرف فعلمنا ان اللفظ الوارد في كلامه يجب
حمله على المعنى العرفي والثاني الحمل على المعنى اللغوي وحجته
اصالة عدم النقل ومفاده هو تاخر الحادث بمعنى ان
الحمل على المعنى العرفي موقوف على النقل عن المعنى اللغوي
فالاصل عدمه لان النقل امر حادث والاصل تاخر

الحادث ولا يخفى

الحادث ولا يخفى عليك ان هذا معارض بمثله اذ الحمل على المعنى اللغوي
انما يكون على تقدير كون صدور الخطاب قبل تعيين المعنى العرفي
ونقول ان هذا الصدور ايضا امر حادث فالاصل تاخره واذا
تاخر عن تعيين المعنى العرفي فيحمل اللفظ على المعنى اللغوي كما قلنا و
اليه اشار بقوله والاول اظهر قوله واما ثبوت الحقيقة ا
لشرعية ففيه خلاف الخ قد ذكرنا ان الحقيقة على ثلثة اقسام
الشرعية واللغوية والعرفية والكلام هنا في ثبوتها لا شك
ولا ريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية ففي
ثبوتها خلاف بين العلماء ولهم فيها اقوال شتى ولكن المشهور
بينهم اقوال ثلثة الاول الثبوت المطلقا اي الالفاظ المتداولة
وغيرها والثاني النفي مطلقا والثالث التفصيل بين الالفاظ
المتداولة في لسان الشارع كالصلوة والصوم والحج والزكوة ونحوها
وبين الالفاظ الغير المتداولة الثبوت في الاول والنفي في الثاني
قوله وتحرير محل النزاع الخ اعلم ان قبل الخوض في المطلب
في كل مسئلة لا بد من بيان اشياء ثلثة اقوالها ومحل نزاعها
وثمرتها اما الاقوال فقد ذكرت واما محل النزاع فهو

كما يظهر من عبارة المصنف ره يكون في كثير من الالفاظ المتداولة في
لسان الشارع المخترعة التي كانت حقيقة عند المتشرعة واستعملها الشار
ع في المعاني المخترعة ان قلت ان كان المتنازع الالفاظ المتداولة
كما يصرح به المصنف فكيف يتصور التفصيل اذ قلنا ان التفصيل
يكون بين المتداولة وغيرها فقيد المتداولة مانع من التفصيل
قلت النزاع في الالفاظ المتداولة لكن التفصيل بين كثرة
التداول وقلته بمعنى ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ
المتداولة الكثيرة الشايعة ومنتفية في الالفاظ المتداولة القليلة
بحيث ان الكثرة والقلة قيدان للتداول لا للالفاظ
قوله فهل ذلك بوضع الشارع الخ اشارة الى بيان النزا
ع بان هذه الالفاظ المتداولة المستعملة في لسان الشارع هل
بوضعه وتعيينه اياها بازاء المعاني المخترعة بانه نقلها من معانيها
اللغوية ووضعها لهذه المعاني حتى يكون الحقيقة التعيينية او
استعماله اياها في هذه المعاني مع القرينة بحيث كثر الاستعمال
واستغنى من القرينة فصارت الالفاظ حقايق في هذه المعاني
حتى تكون الحقيقة التعينية او لم يكن بوضعه واستعماله كذا حتى

١٠٠

يحصل الوضع الثانوي لها بل يكون باستعماله اياها فيها مع القرينة
حتى يكون مجازا فيها قوله ويظهر ثمرة النزاع الخ لما ذكرنا الاقوال
ومحل النزاع فينبغي ان يذكر الثمرة ايضا وهي انه ان ورد لفظ في
كلام الشارع مجردا عن القرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فيحمل
ذلك اللفظ على هذه المعاني المخترعة كالصلوة مثلا في الاركان
المخصوصة وان قلنا بنفيها فيحمل على معناه اللغوي كالصلوة اي الدعاء
في الدعا لكن في كليهما نظر اما في الاول فلان الحمل على هذه المعاني
موقوف على العلم بكون صدور الخطاب بعد وضع هذه الالفاظ
بحيث ان لم يكن العلم عليه اذ كان الشك فلا يحمل عليها وما
نحن فيه يكون من قبيل الثاني اذ يحتمل ان يكون الصدور
قبله واما في الثاني فلان استعمال الشارع هذه الالفاظ
في هذه المعاني يكون غالبا وكثيرا والظن يلحق الشيء بالاعم الا
غلب اي الظن الحاصل عن الغلبة يلحق الشيء المشكوك فيه
وهو كون اللفظ حقيقة في هذه المعنى بالاعم الاغلب وهو كون
اللفظ حقيقة في المعنى المخترعة فكيف يحمل على المعنى اللغوي و
يمكن الجواب عنهما اما عن الاول فلان العلم بصدور الخطا

يكون بعد الوضع لان وضع الالفاظ بازاء معانيها انما يكون
في صدر الاسلام فيكون مقدما على الوضع واما عن الشارع
فلان غلبة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني المخترعة
انما يكون مع القرينة والفرض هو الاستعمال المجرد عنها فلا
بهذا الاستعمال قوله واقوى ادلة النافين الخ اي لما ذكر
اقوال المسئلة ومحل النزاع فيها والثمرة فينبغي ان يذكر ادلة
المتنازعين فنقول للنافين ادلة كثيرة لكن اقويها واهمها
له عدم النقل بمعنى ان كون الصلوة حقيقة في الاركان المخصوصة
حتى تثبت الحقيقة الشرعية موقوف بنقلها عن معانيها اللغوية
اي الدعاء والاصل عدم النقل لما ذكرنا ان النقل امر حادث
والاصل تاخر الحادث قوله واقوى ادلة المثبتين الخ
اي للمثبتين ايضا ادلة كثيرة لكن المعتبر منها واقويها الاستقراء
يعني انا تتبعنا في كلمات الشارع ووجدنا استعماله الالفاظ
في هذه المعاني المخترعة كثيرا بحيث ما وجدنا استعماله اياها
في معانيها اللغوية ولو قليلا فهذا علامة كونها حقيقة فيها لا
يقال الاستعمال اعم من الحقيقة لانا نقول الاستدلال هنا

لا ينحصر بالاستعمال

لا ينحصر بالاستعمال بل بمجموع عدم الاستعمال في معنى اللغوي
دليلان على المدعى فلا يرتفع بمجرد اعمية الاستعمال ومن البين ان
الشيء اذا كان له معنى حقيقي لابد ان يستعمل فيه ولو كان مرة
واحدة ولكن الحق ان هذا ثابت في بعض الالفاظ لا في كلها
وبتقرير اخر انا نعلم بالبداهة ان كل ذي صنعة اذا اخترع
شيئا من الالة فلابد ان يضع له لفظا البتة حتى يتميز عن غيره
ويوصل اليه عند حاجته بلا تامل وكذا الشارع بطريق
الاول فحين اختراعه الاركان المخصوصة وضع لها لفظ الصلوة
فيكون حقيقة فيها فالحكم دائر مدار الاستقراء ان وجد وجد وان
ليس فليس قوله وقد يستدل بالتبادر الخ لما ذكرنا ان
لكل من النافين والمثبتين حجج كثيرة وذكرنا ما هو كان معتبرا
بينهما اشار المصنف ان يذكر بعض الغير المعتبر منه التبادر
للمثبتين بانهم يستدلون لثبوت الحقيقة الشرعية بانا
اذا سمعنا لفظ الصلوة في كلام الشارع يتبادر لها الذهن
الاركان المخصوصة التي اخترعها الشارع دون المعنى اللغوي
اي الدعاء وقد بينا سابقا ان التبادر علامة الوضع قوله

قوله وهذا الاستدلال من الغرابة الخ اشار الى بيان وجه
عدم اعتباره بانه غريب اى بعيد بالبداهة بحيث لا يحتاج
الى التفسير اذ قد ذكرنا فى بيان التبادر انه سبق المعنى الى فهم
اهل الاصطلاح والمعتبر فيه تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين
بذلك اللفظ اى تبادره منه الى ذهن اهل الاصطلاح
وبعبارة اخرى يعتبر فيه اتحاد العرف فسبق الاركان
المخصوصة من لفظ الى فهمنا ليس بمعتبر الا ترى ان تبادر
الاقتران باحد الازمنة الثلثة من لفظ الفعل الى ذهن النحوى
عند سماعه اياه من اللغوى لا يلزم منه كونه اى الفعل حقيقة
فى هذا المعنى عند اللغوى لاختلاف اصطلاحهما قوله وربما زاد
بعضهم مصادرة الخ اى زاد بعض العلماء كلاما لاثبات الحقيقة
الشرعية متعلق بالتبادر وهو اى كلامهم مصادرة اى هو عين
المدعى وحاصله ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كثيرا
فى هذه المعانى بحيث يتبادر منها هذه المعانى وثبت
لها الوضع التعينى فيها فصارت حقايق فيها فالتبادر يكون
لاستعمال الشارع لا الالفاظ المخترعة وانسها بهذه الالفاظ

حتى يكون حقيقة عرفية وبيان المصادرة ان هذا اول
الكلام اذ نقول اولا ان هذا الاستعمال كونه من الشارع غير
مسلم وعلى فرضه ان استعماله اياها فيها انما يكون مع القرينة
فبمجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة قوله ثم اغرب وقال
الخ اى قال بعضهم لاثبات انه لا شك فى تبادر هذه المعانى
المخترعة من هذه الالفاظ وكون التبادر لغير الوضع اى وضع
الشارع غير معلوم فتكون حقيقة وهذا الكلام اغرب
من الكلام السابق اذ هو مقلوب لانا نقول التبادر معلوم
لا نزاع فيه لكن كونه من اجل وضع الشارع غير معلوم
اذ لا دليل عليه وعلى المستدل بهذا الاستدلال الاثبات
اذ الاحتمال بمجرده غير كاف قوله فالحق ثبوت الحقيقة
الشرعية فى الجملة الخ اى لما ذكر المصنف ادلة النافين والمثبتين
ورد بعضها فيقول مختاره بان الحق مع المثبتين لكن لا كلية
بل فى الجملة فله كلامان الاول ثبوتها ودليله على ذلك
هو دليل المثبتين اى الاستقراء ورد دليل النافين اى اصالة
عدم النقل وهو اى الرد بان الاصالة تجرى فيما لا يكون

دليل فمع وجود الاستقراء كيف يجري الاصل والنزاع
ثبوتها في الجملة ودليله على ذلك ما قلنا من ان الاستقراء
دليل لبعض الالفاظ المتداولة كالصلوة والصوم والزكوة
ونحوها لا لكلها قوله والذي يظهر من استقراء كلمات الشار
ع الخ اشارة الى بيان الالفاظ المتنازع فيها وحاصله
انها على ثلثة اقسام منها ما صارت حقايق في صدر الاسلام
في المعاني المخترعة التي اخترعها الشارع بل على ذلك القول
اتفق قول بكونها حقايق في المعاني المذكورة قبل شرعنا
اي قبل بعثة النبي صلعم فعلى ذلك خلاف في كونها حقايق
لكن الاختلاف قد حصل في كيفيتها بان كونها حقايق قوله
ثم ان ما ذكرناه من الوجهين الخ حاصله ان ما قيل في بيان
محل النزاع من وجهي الحقيقة بان هذه الالفاظ قد وضعت بو
ضع الشارع للمعاني الجديدة بانه قال وضعت هذه الا
لفاظ لهذا المعنى حتى يكون حقيقة تعيينيا او استعملها في هذه
المعاني كثيرا مع القرينة الى ان استغنى عنها فصارت
حقايق فيها حتى يكون حقيقة تعينية ثم مراده بالوجهين هو وجهي الحقيقة

قوله فالاول

قوله فالاول منهما في غاية البعد الخ اي الحقيقة التعيينية ووجه
البعد انه اي الشارع ان قال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى
لنقل الى متابعيه ومتابعي متابعيه الى ان ينقل الينا وهو
غير منقول الينا كما ترى لكنه غير سديد اذ لا منافاة بين
صدور الوضع منه وعدم وصوله الينا اذ يحتمل ان لا يوصل
الى الاصحاب او وصل لكن ما وصل منهم الينا قوله ثم
اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية الخ المراد
بالبعض هو القاضي ابا بكر الباقلاني او عبد الجبار على اختلاف
وحاصل النسبة انه انكر الحقيقة الشرعية بان الشارع لم يستعمل
هذه الالفاظ في المعاني المخترعة الجديدة بل في المعاني اللغوية
غاية الامر انه قيدها ببعض الشروط بان الصلوة استعملها
في الاركان المخصوصة ليس شيئا جديدا اذ الاركان المخصوصة
هي الدعاء التي قد وضعت الصلوة بازائها بوضع اهل
اللغة لكن الشارع قد زاد شروطا لصحتها كالقيام والركوع
والسجود وواقع وظاهر ان الشروط خارج عن المشروط و
لا يخفى عليك ان قوله المنكرين للحقيقة الشرعية غير سديد

اذ القاضي منكر للمجاز الاختراع لا الوضع الذي به تثبيت
الحقيقة الشرعية قوله ورد بانه يلزم الخ لما يكون المفضل
ز من المثبتين اشار الى جواب المنكر وحاصله انه يلزم
على ذلك ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا اذ
الاركان المخصوصة ان كانت هي الدعاء فيلزم فقدانها
عند فقدانها واللازم باطل اذ توجد الصلوة بدون
الدعاء في الاخرس مثلا فانه لا يمكن له الدعاء لان الدعوة
لا يمكن الا باللسان وهي مفقود فيه وايضا يلزم عليه ان لا يكون
المصلي مصليا اذا لم يكن مستمعا على القول بان الصلوة من العمل
وهو المتابعة كالمنفرد فانه ليس تابعا لشخص مع انه مصلي
قوله واما بناء دفع كلام هذا الفاضل الخ هذا جواب
اخر عن المنكر والمجيب الفاضل البهبهاني وحاصله ان هذه
الالفاظ غير مستعملة في المعاني اللغوية مطلقا اي على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى القول بعدمها اما على الاول
فواضح لانها ان تثبت فهي اي الالفاظ مستعملة فيها لا
في المعاني اللغوية واما على الثاني فلا تحمل هذه الالفاظ

هذه الالفاظ على حقايقها اي معانيها اللغوية لوجود القرينة
الصارفة عنها فلا بد ح ان تحمل على المعاني المجازية ولا
شك ولا ريب ان المعاني الشرعية اشهر مجازاتها فهي
محمولة عليها اي المعاني الشرعية قوله فهو غريب لما عرفت
الخ اي ما قال الفاضل في جواب المنكر بعيد ووجهه ما قلنا
انه اي المنكر ليس منكرا للحقيقة الشرعية حتى يثبت قوله
حمل الالفاظ على المعاني الشرعية لانه اي منكر للمهيات
المخترعة الحادثة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قانون اذا خص العام فيحكم كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال
لما فرغ من بيان مباحث العموم شرع في بيان مباحث التخصيص واعلم لما فرغ
من بيان تعريف الخاص وبيان الاقوال فيه شرع في بيان هذا المبحث المتعلق
بالتخصيص فقال ان العام اذا خص في بعض الافراد وكان مستعملا في بعض
ما بقي وله فهل يكون حقيقة في الباقي او يكون مجازا ان قلت ان ذكر هذا
القانون ليس له فائدة يعتد به لانه بعد ما بينا سابقا في مباحث العام ان
الالفاظ التي يدعى كونها للعموم هل يكون حقيقة في العموم او مجازا في
العموم وحقيقة في الخصوص لا نكون محتاجا الى ذكر هذا القانون لان هذا الالفاظ
ان كان حقيقة في العموم فيكون استعماله في الباقي مجازا وان كان حقيقة
في الخصوص فيكون استعماله في الباقي حقيقة فذكر هذا القانون يلزم التكرار
والتكرار قبيح من الفاضل العمرزه قلت بعد التامل فيما ذكرنا يتضح لك
ان هذا القانون يكون مفيدا غاية الافادة ويعلم لك الفرق بينهما وبيان
الفرق بينهما يكون بوجهين الاول ان النزاع لا يكون في كونه حقيقة في الباقي
او مجازا في البقية بل النزاع في ان العام اذا استعمل في بعض الافراد وكان
مخصصا فهل يكون الباقي مرادا من لفظ العام حتى يكون استعماله فيه مجازا

او يكون مرادا من جميع الكلام اي من لفظ العام والمخصص حتى لا يكون استعماله فيه
حقيقة ولا يكون مجازا او يكون التخصيص واردا على الحكم حتى يكون استعماله فيه
حقيقة والثاني ان مثل العالم يكون عاما والعموم يكون عارضا عليه كقوله
كل عالم فان كان الباقي مرادا من العام والعموم معا فيكون استعماله فيه مجازا
وان كان الباقي مرادا من لفظ العام ويكون العموم منسلخا عنه فيكون استعماله
فيه حقيقة لانه لما ان العالم قبل دخول العموم عليه يكون حقيقة في كل فرد
فرد فكذلك بعد انسلاخ العموم عنه يكون حقيقة في كل فرد فرد فاذا ظهر لك
الفرق بينهما فنقول قبل الخوض في المقصود لا بد من تمهيد مقدمات الاولى
ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة لا يكون افادة معانيها بل يكون المقصود
من وضعها افادة معانيها المركبة ووجه عدم كون معانيها مقصودا ان استفادة
معانيها بالنسبة الى غير العالم بالوضع محال ولا يمكن تصوره فلا بد ان يكون
بالنسبة الى العالم بالوضع وهو ايضا محال للزوم الدور وبيان الدور
ان العلم بالوضع موقوف على العلم بالمعنى فانه لو لم يعلم لم يلتفت اليه
بمجرد ذكر اللفظ فلو كان العلم بالمعنى ايضا موقوفا على العلم بالوضع
لزم الدور وهو محال لانه يلزم ان يكون العلم بالمعنى مقدما على العلم
بالمعنى فثبت ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة لا يكون افادة معانيها

بل يكون

بل يكون الغرض منه الاستفادة معاني المركبة ولا يخفى على المتامل ان
المقصود من وضع الالفاظ المفردة وان كان استفادة معاني المركبة ولكن
الدور ليس بوارد وبيانه ان العلم بالوضع وان كان موقوفا على تصور
المعنى ولكن تصور المعنى لا يكون موقوفا على العلم بالوضع بل حضور المعنى
في الذهن يكون موقوفا على العلم بالوضع فيكون طرفا الدور مختلفا لان
ما يتوقف عليه العلم بالوضع غير ما يتوقف على العلم بالوضع فما يتوقف
على العلم بالوضع هو حضور المعنى في الذهن وما يتوقف العلم بالوضع
عليه هو تصور المعنى فتدبر فانه من مطارح الاذكياء فان قلت لو كان
الغرض من وضع الالفاظ المفردة افادة معاني المركبة ولا يكون الغرض منه
افادة معانيها فما معنى لتعريف الوضع الذي ذهب اليه القوم بانه تعيين
اللفظ للدلالة على معنى بنفسه لان المستفاد من هذا التعريف هو كون
الغرض من هذه الالفاظ المفردة افادة معانيها لا افادة معاني المركبة
فكيف التوفيق قلت اه لا انك اذا تاملت ظهر ان بينهما لا منافاة
لان مرادهم من التعريف هو تعيين اللفظ للدلالة على تصور المعنى و
مرادهم هنا هو التصديق بمعانيها فمرادهم في جانب الاثبات هو
التصور على المعنى ومرادهم في جانب النفي هو التصديق بمعانيها

بمعنى ان الغرض من وضع هذه الالفاظ لا يكون التصديق بان هذه الالفاظ
قد وضعت لهذه المعاني بل المراد ان الغرض من وضع هذه الالفاظ هو
التصديق بان هذه الالفاظ قد وضعت لهذه المعاني المركبة وان كان
معانيها حين الوضع متصورا فلا منافات وثانيا ان الدلالة تابع للارادة
والارادة لا يكون الا على قانون الوضع ثم مرادهم من التعريف هو ان معانيها
يكون مرادا حين الوضع ومرادهم هنا ان وضعها لا يكون لنفسه بل يكون
لغيره بمعنى ان الالفاظ المفردة وان كان معانيها حين الوضع مرادا لكن
وضعها لا يكون لنفسه يعني لافادة معانيها بل يكون وضعها لغيره اعني لافادة
معاني المركبة فتامل حتى يتضح عليك عدم المنافاة وح في المشترك
لا يدل الا على المعنى الواحد لوجهين الاول ان الاستعمال لا بد ان يكون
على قانون الوضع وقد ثبت ان المشترك لم يوضع الا لمعنى واحد فلا بد ان
يستعمل المشترك في هذا المعنى الواحد لئلا يلزم الخروج عن قانون الوضع
والثاني ان الدلالة تابع للارادة والارادة لا يكون الا على قانون
الوضع فلا بد ان لا يدل المشترك الا على معنى واحد لانه لو دل على معاني
لا بد ان يكون مرادا فلزم ان يراد من المشترك معنيين وهو خلاف
قانون الوضع وهذا الوجه مبني على الجواب الذي يكون للمحقق الطوسي

في دفع انتقاض

في دفع انتقاض كل واحد من الدلالات الثلثة على الاخر ولا باس ان نشير الى
هذا البيان الشريف وان كان خروجا عن محل النزاع واعلم ان تعريف
كل واحد من المطابقة والتضمن والالتزام قد انتقض بالاخر وبيانه ان
الامكان مثلا ان اطلق واراد به الامكان الخاص يكون مطابقة لانه
دلالة اللفظ على تمام ما وضعت له ودلالته على الامكان العام يكون
تضمنا لان الامكان العام يكون جزء امكان الخاص لان الامكان
الخاص هو سلب الضرورة من الجانبين بخلاف امكان العام فانه سلب
الضرورة من جانب المخالف للحكم فح لو فرض ان الواضع قد وضعت
الامكان على الامكان العام بوضع علحدة فاذا اطلق الامكان واراد
منه الامكان العام يكون مطابقة وتضمنا مطابقة باعتبار وضع الامكان
عليه وتضمنا باعتبار كونه جزء الامكان الخاص فاجتمع في الامكان
العام دلالة المطابقة ودلالة التضمن وكذلك دلالة الشمس على
الجرم يكون مطابقة لانه دلالة اللفظ على تمام ما وضعت له و
دلالة على الضوء يكون التزاما لانه خارج لازم للجرم فح لو وضعت
الشمس بوضع علحدة للضوء فاذا اطلق الشمس واراد به الضوء فيجتمع
فيه دلالة المطابقة والالتزام لانه باعتبار كونه موضوعا له بوضع

علحدة يكون مطابقة وباعتبار كونه خارجا لازما للجزء يكون التزاما فقد
انتقض تعريف كل واحد من الدلالات الثلثة على الاخر هذا بيان الانتقاض
ولكن العلامة الحلي قد اجاب عن هذا الانتقاض بقوله فكان الواجب ان
يقيد الدلالات بقيد الحيثية الخ يعني لابد ان يكون تعريف كل واحد من
الدلالات الثلثة مقيدا بقيد الحيثية حتى لا ينتقض تعريف الدلالات بالاخر
وبيانه ان المطابقة هي الدلالة اللفظ على تمام ما وضعت له من حيث هو كذلك
فح اذا اطلق الامكان واراد منه الامكان العام فمن حيث انه مطابقة
لا يكون تضمنا وايضا من حيث انه تضمن لا يكون مطابقة وكذالك
الكلام في المطابقة والالتزام وللمحقق الطوسي ره في دفع هذا التناقض
وجه اخر ادق وانفع وهو ان الدلالة تابع للارادة والارادة
لا يكون الا على قانون الوضع فح لو اطلق الامكان واراد منه الامكان
لا يدل الا على معنى واحد لانه لو دل على المعنيين يلزم ان يكون خلافا
لقانون الوضع وهو باطل وبيانه ان الامكان لو دل على الامكان
العام على سبيل المطابقة لابد ان يكون دلالته عليه على سبيل الارادة
وايضا لو دل الامكان على الامكان العام على سبيل التضمن لابد
ان يكون معناه المطابقي اعني الامكان الخاص مرادا فيلزم ان الارادة

بلفظ واحد

من لفظ واحد المعنيين المطابقيين وهذا خلاف قانون الوضع فلابد
ان يدل على المعنى الواحد حتى لا يلزم المحذور السابق وكذالك الكلام في
المطابقة والالتزام وايضا ظهر لك ان تعريف التضمن والالتزام لا ينتقض
بالاخر لانه لو دل اللفظ على التضمن والالتزام معا لابد ان يراد كل واحد
من معانيها المطابقية لان دلالة اللفظ عليهما يكون بالتبع فلابد ان
يدل اللفظ اولا على المعنى المطابقي ويكون دلالته عليهما على سبيل التبعية
فلو دل اللفظ عليهما لابد ان يكون معان المطابقيتها مرادا وهذا خلاف قانون
الوضع لان قانون الوضع ان لا يكون من اللفظ الا المعنى المطابقي مرادا او مثاله
ان لازم كل واحد من المعنى المطابقي يكون تضمنا بالنسبة الى المعنى
المطابقي الاخر وبالعكس فح قد تصادق التضمن والالتزام هذا ملخص
كلام المحقق الطوسي ره في هذا المقام فتأمل اذا ثبت ذلك فلنعد الى
ما كنا فيه وهو ان الغرض من الالفاظ المفردة هو افادة معان المركبة ولا يكون
الغرض منه افادة معانيها ويعلم هنا من قيد الالفاظ بالمفردة ان الغرض
من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معان المركبة ولا يلزم الدور حتى
يلزم المحال وتقريره ان العلم بوضع الالفاظ المركبة يتوقف على العلم
بمعانيها ولكن العلم بمعانيها لا يتوقف على العلم بوضعها حتى يلزم

الدور بتوقفه يكون بوضع الالفاظ المفردة هذا ما ذكره ولكن
التحقيق في دفع الدور هو ان الوضع المركبات نوعية ووضع المفردات
شخصية في العلم بوضع المركبات يكون موقوفا على العلم بوضع اشخاصها
ولكن العلم بالفاظ المفردة اي العلم باشخاصها لا يتوقف على العلم بوضع
المركبات هذا مخلص عدم ورود الدور في جانب المركبات ولا نطيل
الكلام فيه قوله الثانية واعلم ان الاستثناء من النفي يكون اثباتا و
الاثبات يكون منفيا خلافا للحنفية فانهم كانوا يقولون بان المستثنى يكون
في حكم المسكوت عنه ولكن قيل ان الحنفية خلافهم انما يكون بالنسبة الى
الصورة الاولى ولكن بالنسبة الى الصورة الثانية فهم اتفقوا معنا
في ان الاستثناء من الاثبات نفي وذلك لا يكون لدلالة اللفظ عليه بل
وجهه ان في هذه الصورة يكون موافقا للاصل بمعنى ان كل الاشياء
مسبوق بالعدم والاصل استصحاب العدم الازلي والمختار عند الفا
القمر ده هو الاول بمعنى ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي واستدل عليه بوجوه ثلثة الاول انا نعلم انه قد نقلت من اهل
اللغة والنقل من اهل اللغة حجة علينا والثاني التبادر لانا اذا رجعنا
الى العرف نعلم ان من هذا اللفظ اعني جاء القوم الا زيدا نفهم

عدم مجيء

عدم مجيء الزيد والتبادر علامة الحقيقة والثالث ان لا اله الا الله افاد
التوحيد ويسمى بكلمة التوحيد فلو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لما افاد
التوحيد فان قلت دلالة هذا الكلام على التوحيد يكون عند اهل الشرع
فدلالته على التوحيد يكون شرعيا وهذا ليس دليلا مطردا في جميع المواد
قلت دلالته ليس كذلك لانا نعلم ان النبي صلعم كان يقبل ذلك من
اهل البادية وقد كان اهل البادية لم تطلع على الشرع اصلا فلو لم
يفد هذا الكلام التوحيد لما قبل النبي صلعم منهم فقد اثبتنا ان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس واستدل الحنفية بوجهين الاول بقوله
نعم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبيانه ان الاستثناء من
النفي لو كان مثبتا يلزم ان يكون المراد بقوله نعم ان الصلوة يكون
منحصرا بالطهور وكذلك النكاح يكون منحصرا بوجود الولي وهذا
ليس بصحيح لان الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى منها الطهور والولي
لا ان الصلوة والنكاح يكون منحصرا فيهما وجوابه ان الحصر يكون على
قسمين الاول الحصر الحقيقي والثاني الحصر الاضافي بمعنى بالنسبة
الى ساير الشرايط والمراد بالحصر ههنا ان كان الحصر الحقيقي فليس
بصحيح ويكون باطلا ولكن المراد بالحصر ههنا يكون حصر الاضافي بمعنى

بمعنى انه لا صلوة صحيحة الا بطهور فان كان الصلوة بغير الطهور يصدق عليه
انه صلوة ولكن لم يكن صحيحة وهذا ليس بمحال وقد يوجه ايضا بوجوه
ضعيفة لا يناسب المذكور هنا سلمنا كونه مستعملا في هذا المعنى ولكن الاستعمال
يكون اعم من الحقيقة والمجاز وايضا لو كان حقيقة في هذا المعنى يلزم
ان يكون مشتركا والمجاز خير من الاشتراك وانا اذا اثبتنا بالتبادر
وغيره كونه حقيقة في تلك المعنى فيكون مجازا في هذا المعنى والثاني
ايضا بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء
وتقريب الاستدلال ان الاستثناء من النفي لو كان اثباتا يلزم ان
يكون المعنى ولكن لمؤمن ان يقتل مؤمنا خطاء وهذا ليس بصحيح
لان المقصود غير ذلك وهو ان المؤمن لو قتل مؤمنا لا بد ان يكون
على سبيل الخطاء فح لا بد ان لا يكون الاستثناء عن النفي اثباتا حتى يصح
المعنى وانت اذا تاملت في ما ذكرنا يظهر لك وجه بطلانه وبيانه
اولا ان الاستثناء في هذا المقام ليس بمتصل بل يكون استثناء
المنقطع وهذا خارج عن محل النزاع وثانيا ان المراد من هذه الاية
الاخبار عن حال المؤمن للتوبيخ وثالثا ان المراد من هذه الاية
الرخصة للمؤمن بمعنى ان الفرق بين المؤمن والفاسق هو كون المؤمن

لا يقتل مؤمنا

لا يقتل مؤمنا ولو قتل يكون على سبيل الخطاء بخلاف الفاسق فانه
يقتل المؤمن عمدا والخطاء لا ينحصر في ما لو لم يكن فيه قصد بل قد
يكون الخطاء من القصد كما انه يكون مع عدم القصد وسمي الاول بالشبهة
العمدي ولا نطيل الكلام بذكر مثاله قوله الثالثة هذه المقدمة يكون
في دفع ايراد يرد على المستثنى وبيانه ان القائل اذا قال جائني القوم
الا زيدا يلزم ان يتناقض لان الزيد يكون احد من افراد القوم فيكون
الحكم اي المجيئ ثابتا له بالاجمال فاذا كان هذا الحكم الذي ثبت له مسلوبا
عنه يلزم ان يقال جائني زيد وما جائني زيد وهذا محال بالاتفاق
واما الجواب عن التناقض فاختلف فيه فقال اكثر العلماء ومنهم العلامة
ان العام اي المستثنى منه يكون مستعملا في معناه الحقيقي وهو العموم
وبعد اخراج بعض الافراد من تحته يجري عليه الحكم فالمستثنى لم يكن
خارجا من الحكم بل يكون خارجا من الموضوع ويكون الحكم جاريا على
الموضوع المحرز اعني الباقي فح لا تعدد في الاسناد والحكم حتى يلزم
التناقض بل الاسناد يكون عارضا على الموضوع المحرز اعني الباقي
وقال بعضهم ومنهم الشارح الرضي واختاره الفاضل القمي ان المستثنى
منه يكون في اول الامر مستعملا في الباقي مجازا والاستثناء قرينة

قرينة المجازية فح يكون المستثنى خارجاً عن الحكم لا عن الموضوع وقال
بعضهم كالقاضي ابو بكر الباقلاني ان العام مع المستثنى وحرف الاستثناء
يكون مستعملاً في الباقي اي السبعة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة
فح لا يلزم التناقض هذا ما ذكرهم ولكن اجود الاقوال قول الثاني
لبطلان الآخرين اما بطلان قول الاول فلانه يستلزم ان لا يكون
الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس وهذا باطل لانا قد اثبتنا في المقدمة
الثانية بالتبادر وغيره ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
وبيان ذلك ان ثبوت هذه المطلب يتوقف على ان يكون بعض
الافراد خارجاً عن الحكم بمعنى ان الحكم يكون وارداً على العام ويكون
الاخراج بالنسبة الى الحكم لا ان يكون الاخراج من العام قبل ورود
الحكم عليه وبعد الاخراج يكون الحكم وارداً على الباقي فح اذا كان
الاخراج بالنسبة الى العام قبل ورود الحكم عليه يلزم ان لا يكون
الاستثناء من النفي اثباتاً واذا لم يكن الاستثناء من النفي اثباتاً
يلزم ان لا يكون في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة
شيء لان الخمسة يكون خارجاً من العام قبل ورود الحكم
عليه ويكون النفي وارداً على الباقي فلابد ان لا يكون في ذمته شيء

وهذا باطل بالاتفاق وايضاً يلزم على هذا القول ان المتكلم اذا
اشير الى عشرة افراد موجود وقال خذ هذه العشرة الا ثلثة منه
ان يكون تناقضاً وباطلاً لانهم يقولون ان الحكم يكون وارداً على
الباقي وقد كان المفروض ان الثلثة يكون داخلاً في العشرة يكون
موجوداً فلابد ان يكون المراد ان الاخراج يكون بالنسبة الى
الحكم حتى لا يلزم هذا المحذور فان قلت هذا المحذور ايضاً يرد على
القول الثاني ويكون كراً على ما فرت منه لان هذا القائل يقول ان العام يكون
مستعملاً في الباقي ويكون الحكم وارداً على الباقي ويكون الاستثناء قرينة عليه
والمفروض ان العام يكون تمام افراده موجوداً فكيف المناص عن هذا الايراد
على الآخرين قلت اني اظنك غافلاً عن حقيقة التخصيص وملتبس امره بالبداء وحاصل
الجواب ان المراد من قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ان كان هو الاخراج
الحقيقي فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك وانت خبير بان امثال
ذلك لا يتصور في حق الله وامثاله والذي يكون محل نظر الاصولي غير ذلك
بل المراد من الاخراج ههنا هو الاخراج الصوري بمعنى ان العام وان كان في الواقع
مستعملاً في الباقي ولكن يكون ظاهراً استعماله في جميع الافراد ويكون الاخراج
بالنسبة الى الظاهر وهذا يكون محل نظر الاصولي وبعبارة اخرى ان

ان الاستثناء يكون على قسمين الاول الاستثناء الحقيقي بحيث يكون
العام شاملا لجميع الافراد ويكون الاخراج حقيقة منه والثاني الاستثناء
الصوري بمعنى ان العام يكون شاملا لجميع الافراد ولكن لا حقيقة بل
صورة ويكون الاخراج بالنسبة الى الظاهر والصورة والذي يكون
مراد الاصوليين هنا في التخصيص هو المعنى الثاني جزما واذا كان مرادهم
هذا المعنى فلا تناقض ولا منافات قوله وبيانه ان القائل يسند الحكم
الخ هذا جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول بناء على هذا لا يحتاج
الى ذكر العام حتى يحتاج الى ذكر المخصص لان العام على قولكم يكون
مستعملا في الباقي مجازا ويكون المخصص قرينة له ويكون الحكم واردا
على الباقي فينبغي ان يذكر الباقي بلفظه ويسند الحكم اليه وجوابه ان
الحكم وان كان واردا على الباقي ويكون المراد بالعام هو الباقي في
ولكن اسناد الحكم اولا الى الجميع ثم يخرج بلفظ دال على الاخراج يكون
لنكتة ومن ذلك يظهر ان الاخراج يكون بالنسبة الى ظاهر المراد
لا الى نفس المراد وامثال ذلك كثير مثلا اذا قلت رايت اسدا
يرمي وان كان المراد به ظاهرا الحيوان المفترس ولكن المراد به
حقيقة هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد فلا يمكن

ان يراد به

ان يراد به الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب مجاز العقلي
كما هو مذهب السكاكي وهذا ايضا مجاز كما لا يخفى واما النكتة الذي اشير
اليه سابقا هو ان المتكلم ان اراد النسبة الى الباقي حقيقة لا بد من تعداد
اسامي الباقي وهو غالبا اما متعذرا او متعسر فلا بد على المتكلم ان
يعبر عن الباقي بلفظ يمكن ذكره فاطلق لفظ العام عليه بعنوان المجاز ثم
نصب القرينة عليه وهو الاستثناء حتى يخرج بعض الافراد من تحته نعم
لو كان للباقي اسم مخصوص يمكن التلفظ به فلا بد على المتكلم ان يعبر
منه باسمه وهو موجود في الاعداد فان لكل الاعداد يكون اسما مخصوصا
بها فلا يلزم التعذر والتعسر لو لم يذكر العام والمخصص فان قلت
هذا منقوض بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وبيانه
ان للباقي هنا يكون اسما مخصوصا ومع ذلك يعبر عن الباقي بلفظ العام
اولا ثم اخرج بالاستثناء بعض الافراد من تحته لانه يمكن ان يقال
لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما قلت هذا ايضا يكون لنكتة وهي
ان الالف عند العرف يكون للكثرة والطول ويضرب به المثل والآية
الكريمة يكون في هذا المقام لبيان الطول مكثه لهذا عبر عنه
بهذا اللفظ والحاصل ان محط نظر الاصوليين في هذا المقام هو ان

ان الحكم يكون واردا على الباقي ويكون العام مستعملا في الباقي وثاني
الامر ان كان العام شاملا لجميع افراده في الظاهر ثم اخرج عنه بعض
الافراد بذكر المخصص اي الاستثناء فتأمل في المقام فانه من دقائق
المطالب قوله وما ذكره بعض المدققين الخ واعلم ان العصام
الدين ذكر هنا في دفع التناقض الوارد على الاستثناء وجها آخر
غير وجه الذي ذكرناه وهو ان الاخراج انما يكون عن النسبة لا يكون
عن الموضوع حتى يثبت قول الاول ولا يكون عن الحكم حتى يثبت قول
الثاني بل الاخراج يكون بملاحظة النسبة واذا كان كذلك فلا
يلزم التناقض لان الصدق والكذب صفة للنسبة المتعلق با
الاعتقاد ولم ترد من النسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة
لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد ولكن هذا الوجه ليس بصحيح لان
المراد بالنسبة ان كان هو الحكم فهو قول وان كان غير الحكم
فيكون باطلا لانه يلزم ان يكون النسبة مركبا من الاجزاء وجعل
بعضها متعلق للاخراج وبعضها متعلق للاعتقاد وقد ثبت ان
النسبة امر بسيط لا جزء له وايضا يلزم عليه ان لا يكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس لما ذكرنا سابقا وقد اثبتنا بالتبادر

وغيره ان

وغيره ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والعصام الدين بعد
ذكر هذا الوجه قال ويرد على الوجه الذي ذهب اليه الفاضل القمري
احد المحذورين وهو اما الاستثناء المستغرق او التسلسل وهما باطلان و
بيانه ان القائل اذا قال اشتريت الجارية الا نصفها ان كان ضمير
نصفها راجعا الى تمام الجارية فيكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا
نصفها لان المراد بالجارية الباقي ويكون مستعملا في الباقي اي النصف
وهذا استثناء المستغرق وقد سبق الاشارة اليه ان الاستثناء المستغرق
باطل بالاتفاق وان كان المراد بضمير نصفها راجعا الى نصف
الجارية فيكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصف هذا النصف
وكذلك ان كان المراد بالمستثنى منه الربع فيكون مخرج الثمن و
كذلك هلم جرا وهذا يكون تسلسلا والتسلسل باطل ايضا ويرد عليه
ايضا ان المراد من ضمير نصفها يكون تمام الجارية قطعا فلا بد ان يكون
المراد بالجارية تمام الجارية فلا يمكن ان يكون الجارية مستعملا
في نصف الجارية فلا بد ان يكون المراد من الجارية تمام الجارية
ولكن اذا رجعت الى ما ذكرنا ظهر لك ان هذه الايرادات لم ترد
علينا وتوضيح ذلك انا نقول يكون الضمير راجعا الى نصف الجارية

ولا يلزم التسلسل لان ما ذكرنا هو ان العام مع انضمام الاستثناء اليه يكون مستعملا في الباقي لا العام فقط واذا كان كذلك اي مع ملاحظة الاستثناء فلم يبق في الكلام استثناء حتى يلزم التسلسل واما الجواب عن الايراد الثاني منه فهو ان الضمير يكون راجعا الى تمام الجارية وكليه بالنسبة الى الظاهر ويكون الاخراج بالنسبة الى ظاهر الكلام على سبيل الاستخدام لا في نفس الامر والواقع فاندفع الاشكالات بحذافيره ويظهر مما ذكرنا الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا قوله ثم ان هذا القول الخ واعلم ان قول العلامة التفتازاني يكون منحصرا في المخصص المتصل ولكن بعض المحققين زاد على التخصيص المخصص المنفصل واحتج عليه بان استعمال اللفظ في المعنى المجازي كما يكون بقرينة منفصلة عنه من عقل او سمع فكذلك تخصيص العام قد يكون قد يكون بمخصص منفصل عنه من عقل او سمع ودعوى الفرق بينهما تحكم ولكن اذا ابطلنا المخصص المتصل فبطلان المخصص المنفصل يكون بطريق اولى وايضا من مفاسد هذا القول اي القول العلامة لزوم اللغو في ارادة الحكيم لان على قولهم يلزم ان لا يكون فائدة في ارادة الاستغراق من اللفظ لانا قد اثبتنا ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة

الافاده معاني

الافاده معاني المركبة لا افادة معانيها منفردا فاذا لم يرد في الكلام اسناد الحكم الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان تاما او ناقصا فلا فائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا انما يكون لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناده اي اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت وحاصل الجواب ان هذا المطلب انما يصح لو كان الموضوع مسندا او مسندا اليه وفي هذا المقام لا يكون مسندا ولا مسندا اليه مثلا قولنا اكرم العلماء الا زيدا لا يكون معناه انه يجب اخراج الزيد من جملتهم واكرام الباقي فانه حقيقة ولا خلاف في صحته ح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الثبوت والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا نعم ملاحظة اعتبار اتهم في البلاغة يتم على ما اخترناه كالمسند اليه من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم تنصب القرينة على خلافه لنكتة فتامل فيه هذا تمام الكلام في التوجيهات التي ذكروهم في رفع التناقض في الاستثناء ولكن العضدي اسس ههنا اساسا جديدا في رفع التناقض من الاستثناء

ولذلك اي بسبب ذكر هذا الوجه في تحقيق المقام خرج كلام القوم
عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ما قاله ان
القائل اذا قال له علي عشرة الا ثلثة يكون له مفهومين الاول
العشرة الموصوفة بكونه اخرجت عنها الثلثة والثاني الباقي
من العشرة بعد خروج الثلثة منه وح قال ان العشرة الا
ثلثة ان كان موضوعا للمفهوم الاول اعني العشرة الموصوفة بانه
اخرجت منها الثلثة فيكون استعماله فيه حقيقة فلو استعمل في الباقي
لابد ان يكون على سبيل المجازية وان كان حقيقة في المفهوم الثاني
اعني الباقي فيكون استعماله في المفهوم الاول مجازا وهذا على
قول القاضي ابو بكر فلان لانه ايضا يقول بان العشرة مع
المخصص يكون حقيقة في الباقي وليس مرادهم بكونه حقيقة في
الباقي انه قد وضع بوضع علحدة له بل مرادهم انه التعبير عنه
بلازمه مركب وتفصيله سيجيء ان شاء الله ثم بعد ذكر هذا المطلب
رد قول العلامة التي يكون اول الاقوال ثم الى احد هذين
القولين وطريق رده ان القول العلامة يكون لبيان المعاني
المفردة وعلى اي حال من الاحوال لا شك في ان الالفاظ المفردة

[illegible]

يكون مستعملة في معانيها الحقيقية واما الخلاف في المركب فعند الجمهور
يكون حقيقة في العشرة الموصوفة بكونه اخرجت عنها الثلثة ويكون
مجازا في الباقي اعني السبعة وعند القاضي يكون حقيقة في الباقي
اي السبعة ولا يخفى على الفطن ان هذا القول غير صحيح بل في غاية
الوهن لوجهين الاول انه خارج عن محل النزاع لان النزاع
عند جمهور العلماء هو في كون العشرة منفردا بل يكون حقيقة في
الباقي او مجازا لا في العشرة الا الثلثة مركبا والثاني انه
لو كان المركب اي العشرة الا الثلثة حقيقة في العشرة الموصوفة
بكونه اخرجت عنها الثلثة يلزم ان يكون منافيا لوضع الاستثناء
لان وضع الاستثناء يكون للاخراج وعلى هذا القول لا يكون
اخراج فيه قوله واما قول القاضي الخ هذا بيان رد قول القاضي
وبيانه ان القاضي يكون قائلا بكون المركب حقيقة في
الباقي ومراد القاضي من هذا الكلام ليس كون المركب اي العشرة
الا الثلثة موضوعا بوضع علحدة للباقي بل مراده انه قد عبر
عنه بلازم مركب وهذا كثير في محاوراتهم مثلا عبر عن الفاش
باللاتر الولود وكذلك عبر عن السبعة باربعة مضمومة

بالثلثة وهكذا وذلك وان كان حقيقة لكنه لم يكن موضوعا له
بوضع علحدة في يكون لعدد السبعة اسمين احدها لفظ السبعة و
ثانيهما العشرة الا الثلثة ووجه عدم كونه موضوعا له بوضع
علحدة يكون وجهين الاول انه لو كان كذلك يلزم ان يكون
خارجا عن قانون اللغة لانه يلزم ان يكون جزء الاول من المركب
بتركيب المزج معربا ومثل ذلك مفقود بالاتفاق والثاني
انه يلزم ان يكون الضمير في قولك اشتريت الجارية الا نصفها
راجعا الى جزء الاسم وهذا ايضا غير صحيح واما بطلان اصل
القول فلانه يلزم عليه اولا ان لا يكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس وقد مر تفصيله ويلزم عليه ثانيا
ان يكون الباقي متبادرا اذا اطلق العشرة الا الثلثة وهو ممنوع
لان العشرة الا الثلثة اذا اطلق يكون المتبادر منه العموم ويلزم
عليه ثالثا ان لا يكون الاستثناء مخصصا وبعد ان مر فيما
ذكرنا ظهر لك ان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف للقواعد
وتفصيل الكلام موجب لتضييع الايام قوله الرابعة الخ
لا شك ولا ريب في ان المستثنى لو كان مساويا مع المستثنى منه

يكون باطلا

يكون باطلا ويسمى بالاستثناء المستغرق وكذلك لو كان المستثنى زائدا
على المستثنى منه وايضا لا شك ولا ريب في ان المستثنى لو كان الاقل من نصف
المستثنى منه يكون صحيحا وانما الخلاف في كونه اقل من المستثنى منه فقال بعضهم
يجب ان يكون المستثنى اقل من نصف المستثنى منه وقال بعضهم يجوز الى النصف
وقال الاكثرون يجوز الى الاكثر وفيه ايضا اقوال لا نطيل الكلام بذكرها
والصحيح من قال بكونه يجوز الى الاكثر بوجوه ثلثة الاول بقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع انضمامه بقوله فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وتقريب الاستدلال ان العباد
يكون منحصرا في المخلصين والغاوين وح لو لم يكن تخصيص الاكثر جائزا
يلزم ان يكون كل من الغاوين والمخلصين اقل من الاخر وبعبارة
اخرى يلزم ان يكون المخلصين اقل من المخلصين وهذا باطل لان الاية
الاولى يدل على ان الغاوين يكون اقل من المخلصين والاية الثانية
يدل على ان المخلصين يكون اقل من الغاوين وقد يقرر الاستدلال بوجه
اخر وهو ان الاية الاولى مع قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين يدل على ان التخصيص الاكثر يكون جائزا ووجهه ان الاية الثانية
يدل على ان اكثر الناس يكون غير المؤمنين والمراد بغير المؤمنين

الغاوين فيكون الغاوين اكثر الناس فيلزم ان يكون المستثنى اكثر من نصف المستثنى منه والثاني بالاجماع وبيانه ان الاجماع قائم على ان القائل اذا قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلو كان تخصيص الاكثر غير جائز فلابد ان يلزمه تمام العشرة والاجماع حجة في حقنا والثالث بحديث القدسي قال الله تعالى كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح لان الله تعالى يطعم جميع الناس فيكون المستثنى اكثر فثبت بهذه الادلة ان التخصيص الاكثر جائز قوله ثم ان الاشكال الخ وحاصل الاشكال ان العلماء قد اختلف في منتهى التخصيص فقال الاكثرون لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقد ذكر تفصيله وهذا الكلام مناقض لقول الاكثرون في هذا المقام من ان التخصيص جائز فما التوفيق بينهما لان القائل في المقامين يكون الاكثرون لكن قال الفاضل التفتازاني والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما يقولوا ثمة وانهم لما راو ظاهر الاية والحديث القدسي قالوا ان التخصيص الاكثر جائز ولكن الحق في المقامين هو الذي قلنا ثمة فراجع وتامل ولا يخفى على المتفطن ان هذا ليس وجه وجيه بل التحقيق في المقام ان المراد بالاكثر الجمهور فح لا منافات لان جمهور العلماء كان قائلا ببقاء جمع

[illegible]

يقرب من مدلول العام ثمة وجمهور العلماء يكون قائلا هنا بجواز التخصيص الاكثر وبعبارة اخرى هذا الجمهور غير تلك الجمهور فتدبر فانه دقيق قوله واما الجواب الخ هذا الجواب جواب عن كل الادلة وبيانه ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية وان الحقيقة والمجاز كما يوضعان على المفردات كذلك يوضعان على المركبات ووضع المركبات نوعية لابد من رخصة من الواضع بالنوع بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد واحد من المفردات بل القدر الذي يستفاد من الرخصة في هذا النوع انما هو المتبع في القدر الذي ثبت الرخصة فيه من الواضع هو الاخراج في الجملة فهذا القدر من الاخراج اي كون المستثنى اقل من نصف المستثنى منه متيقن وثابت فيؤخذ به ويعمل عليه وانا نشك في ان الزايد منه ايضا ثبت ام لا فلا يحكم بعدمه لان الشك في التوقيفيات علة تامة للعدم هذا ملخص هذا الجواب والتفصيل موجب للخروج عن اصل المطلب قوله فلا علينا الخ هذا جواب عن كل واحد واحد من الادلة الخصم وحاصل الجواب عن الاية ان العام ههنا قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه لا يلزم ان يكون المستثنى منه اقل لان في تحت المستثنى منه يكون اصناف غاية الامر يكون افراد هذا الصنف المخرج كثيرا وهذا

ليس بمضر لان اكثرية الافراد لا يستلزم اكثرية الصنف والمراد بالافراد
هنا افراد الصنف ولا يلزم ان يكون في تحت العام اصناف موجود
بالفعل بل قابلية كاف واذا كان له قابلية الاصناف فيكون اكثر
من المستثنى فلا يلزم التخصيص الاكثر ومما يؤيد ذلك ان الغرض صلى الله
تعلم بالارشاد والهداية ولما كان الغاوين ممن لم يعتنا به فجعله
كالقليل فيكون الغاوين قليلا بالنسبة الى المخلصين وكذلك الشيطان
لما كان لم يعتنا بالمخلصين فجعله كالقليل فيكون المخلصين
قليلا بالنسبة الى الغاوين ومما يوضح هذا المطلب ان لو فرض انك
قد اضفت جماعة من العلماء والظرفاء والشعراء وكان عدد كل واحد من
العلماء والظرفاء ثلثة وكان عدد الشعراء مائة فاذا قيل جاء
العلماء والظرفاء الا الشعراء لما عد قبيحا ويمكن تصحيحه لان المخرج يكون
اقل من العام من حيث الصنف وان كان افراده اكثر واما لو قيل
جاء العلماء والظرفاء الا زيدا وعمرا وبكرا الى اخر مائة لعد قبيحا ولا يكون
صحيحا لان افراد المخرج يكون اكثر من افراد المستثنى منه واما الجواب
عن الاجماع فهو ان منع الاجماع ليس شيئا واحدا حتى يكون حجة بل
يمكن ان يكون منع الاجماع مختلفا لانه يمكن ان يكون منع الاجماع

بمنع ...

بلزوم الواحد عند بعضهم جواز تخصيص الاكثر ومنع الاجماع عند بعض
الاخر بان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة ولو كان بلفظ غلط
فبناء عليه يصدق عليه انه اقرار فاجمع على الزام الواحد فليس منع
الاجماع في هذا المقام شيئا واحدا حتى يكون حجة واما الجواب عن الحديث
القدسي انه لم يكون مراده من هذا الحديث انحصار الرازقية بمعنى انه
لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم جائع لو اراد الاطعام من غيري
وهذا ليس باعث لجواز تخصيص الاكثر هذا ملخص الكلام في هذه المقدمة
ووجه عدم ذكر بعض من مطالبه انما هو لكونه واضحا لا يحتاج الى ذكره
فتامل فيه اذا تمهد هذه المقدمات الاربعة فنشرع في اصل
المسئلة قوله فنقول الخ لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة
مختلفة فلا بد اولا من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه
وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يكون قائلا بان العام مع المخصص
يكون حقيقة وقال بعضهم ان نفس العام يكون حقيقة او مجازا من غير
مخصص وبناء عليه اي على هذا القول قد اختلف فيه فقال بعضهم انه مجاز
مطلقا وقال بعضهم حقيقة مطلقا وقال بعضهم حقيقة ان كان الباقي غير
منحصر والا مجاز وقال بعضهم حقيقة في الباقي ان خص بغير مستقل كالشرط

كالشرط والصفة والاستثناء وغيرها والا فمجاز وهذا القول مبني على ان يكون
العام مع المخصص حقيقة او مجاز في الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين
الذين بعده وقال بعضهم انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او استثناء والا
فمجاز وقال بعضهم انه حقيقة ان خص العام بمخصص لفظي والا فمجاز وقال
بعضهم انه في الباقي حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه هذا تمام الاقوال
في المسئلة ولكن المختار عند الفاضل القمي ره هو القول الاول وهو
ان استعمال العام في الباقي وارادة الباقي منه مجاز مطلقا واستدل عليه
بقوله لنا وبيانه انه لا شك في كون العام حقيقة في جميع الافراد فلو
لو كان حقيقة ايضا في الباقي يلزم الاشتراك والمجاز خير من الا
شتراك والاشتراك خلاف الاصل وقد يق في دفع الاشتراك
بانه لا شك ولا ريب في ان ارادة الاستغراق باقية فح لم يرد من
العام الباقي حتى يلزم الاشتراك وان كان استعماله في الباقي
على سبيل الحقيقة مثلا اذا قال اكرم بني تميم الطوال فمعناه عند
الخصم ان اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال وان كان
صفة الطوال ثابتة لجميع افراده اي افراد بني تميم فح يكون مرجع
الضمير بني تميم لا الطوال وهكذا فثبت ان الاستغراق والشمول

باق ولم نرد

باق ولم نرد من اللفظ الباقي وان كان حقيقة فيه فلا يلزم الاشتراك
ولكن لا يخفى على المتامل انه تكلفات باردة لانه يلزم حمل الهيئة
التركيبية على خلاف وضعها مع انه يستلزم التجوز في بعض مفرداته
ايضا لان لزوم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع انه يستلزم
التجوز في بعض مفرداته ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى
المجازي ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما
موضوع لمعنى فح يرجع معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت
شجاعا الى امر واحد ولا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التراكيب
الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير
الى بني تميم فجوابه يظهر مما تقدم في قولك اشتريت الجارية الا
نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو ايضا من
غرايب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل المراد
الى زمان الاكرام وكذلك الكلام في الشرط وغيره فالمثال
المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا وايضا لا ينبغي
ان يقال ان الحكم ورد على الباقي بعد اخراج البعض من تحت العام
واذا كان كذلك لا يلزم الحقيقة والمجاز فلا يتم الدليل لما ظهر من

من بطلان هذا القول في المقصد الثالث فراجع وتأمل هذا تمام الكلام
في قول من قال بكون العام مجازا في الباقي قوله حجة القول بكونه
حقيقة في الباقي مطلقا الخ واعلم ان القائل بكون العام حقيقة في
الباقي استدل بوجوه يرتقي الى الثلثة الاول انه لا شك ولا ريب في ان
العام يكون قبل التخصيص متناولا وشاملا لجميع افراده وبعد التخصيص يكون
متناولا للباقي فغاية الامر يكون العام غير متناول للغير وهذا ليس مستلزما
في عدم تناوله للباقي ايضا فيكون العام حقيقة في الباقي والثاني
التمسك بالاستصحاب وبيانه ان العام قبل التخصيص يكون متناولا
لجميع افراده وبعد التخصيص نشك في ان الشمول هل يكون باقيا ام لا
فيستصحب تناوله له والثالث التمسك بالتبادر وحاصله ان العام والمخصص
معا اذا ذكر يسبق الى ذهننا الباقي والتبادر علامة الحقيقة فيكون
العام حقيقة في الباقي واما الجواب عن الاول فهو ان مرادهم من التناول
ما هو فمرادهم بالتناول ان كان التناول في نفس الامر والواقع
بمعنى ان العام يكون قبل التخصيص متناولا لجميع افراده في نفس الامر وبحسب
الواقع فهو لم يثبت الحقيقة المصطلحة وكلامنا في الحقيقة المصطلحة وبعبارة
اخرى يكون خارجا عن محل النزاع وان كان مرادهم بالتناول

التناول بعنوان الحقيقة المصطلحة فهو باطل لان قبل التخصيص لا يكون العام
متناولا له منفردا بل تناوله له يكون من حيث انه في ضمن الجميع وكون
العام متناولا وحقيقة في الباقي من حيث انه في ضمن الجميع لا يستلزم ان
يكون العام حقيقة ومتناولا له منفردا ولكن لا يخفى ان عدم كون العام
حقيقة في الباقي يكون من جهة ان الباقي جزء العام ودلالة لفظ العام
عليه يكون دلالة التضمن وهذا يكون وجه عدم كونه حقيقة فيه لان
دلالة التضمن تابع لدلالة المطابقة والذي يكون دلالته عليه حقيقة
هو الدلالة المطابقة ودلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء الموضوع له
حتى يقال ان الخاص فرد بالنسبة الى العام وليس بجزء له حتى يصدق
عليه دلالة التضمن بل عدم كونه حقيقة في الباقي هو ان استعمال العام
في الباقي استعمال اللفظ في غير الموضوع له لان الموضوع له الحقيقي
للعام هو جميع الافراد في حال ارادة جميع الافراد ولا يخفى ان مراد
الفاضل القمي من ذكر قوله في حال ارادة جميع الافراد الرد على
السلطان وصاحب المعالم قده وبيانه ان السلطان كان قائلا
بان العام يكون حقيقة في كل فرد فرد لا بشرط الانضمام ولا بشرط
عدم الانضمام وان صاحب المعالم كان قائلا بان العام يكون حقيقة

في كل فرد فرد ولكن بشرط انضمام الافراد بمعنى ان موضوع له العام
هو جميع الافراد بشرط الاجتماع وبعبارة اخرى من حيث انه جميع الافراد
وعلى هذا يلزم مجازية دعوى السلم بمعنى انا نسلم بان الواضع قد لاحظ
المعنى الموضوع له حال كونه مقيدا بشرط الشيء على القول لصاحب
المعالم وبانه قد لاحظ الواضع المعنى الموضوع له لكن لا بشرط شيء
على القول لسلطان ولكن الفاضل القمي يقول بان العام يكون موضوعا
لجميع الافراد في حال ارادة جميع الافراد بحيث يكون في حال ارادة
جميع الافراد ظرفا للعام لا القيد والمقيد والظرف خارج عن المظروف
ولا يلزم على هذا القول دعوى السلم وح يلزم على القول السلطان
انه حقيقة في الباقي لان لا بشرط يجتمع مع الف شرط فكيف
يقال انه مجاز في الباقي فلا بد ان يقال انه في حال ارادة جميع
الافراد حتى يندفع هذا الاشكال فمحصل الكلام ان عدم كون
العام حقيقة في الباقي هو عدم كونه اي الباقي موضوعا له فتدبر
قوله فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا الخ وبيان عدم
المنافات يحتاج الى رسم مقدمة وهو ان العالم مثلا يكون عاما
والعموم اعني الكل او الالف واللام او وقوعه بعد النفي يكون عارضا

على العام

على العام فالمراد بالعام هو المعروض والمراد بالعموم هو العارض فقبل
عروض العموم عليه يكون حقيقة في الماهية والجنس فيكون استعماله في كل
فرد فرد منه حقيقة لكون الماهية والجنس موجودا في ضمن الفرد في كل
فرد فرد من العام يكون مرادا لكن على سبيل البدلية فبناء عليه يكون
دلالة العام على افراده دلالة تامة مطابقية تفصيلية واما بعد عروض
العموم على العام يكون فائدته حصول الانضمام في افراد العام بمعنى
انه لا يكون البدلية ملحوظا في افراد العام وح اما يكون الا
نضمام والارتباط في الجملة بمعنى ان عروض العموم يكون موجبا لحدوث
ارتباط ما بالنسبة الى افراده واما يكون الانضمام والارتباط
على سبيل الكلية بحيث يكون جميع الافراد بسبب ارتباط الحاصل
من عروض العموم عليه كشيء واحد والاول يسمى بالعموم الافرادي
والثاني يسمى بالعموم المجموعي والذي يكون محط نظر الاصولي
هو العموم الافرادي والعموم الافرادي دلالته على كل فرد فرد من
افراده دلالة تامة مطابقية تفصيلية كما كان دلالة العام على افراده
قبل عروض العموم عليه كذلك فلا يلزم المنافاة نعم لو كان المراد
بالعموم العموم المجموعي بحيث يكون جميع الافراد مناطا للحكم لا يكون دلالته

على كل فرد من افراده كذلك ويلزمه المنافاة ولكن قلنا ان المراد بالعموم
عند الاصوليين يكون عموم الافراد فلا يلزم المنافاة فتامل فيه حتى
يتضح عليك عدم المنافاة واما الجواب عن الثالث اى الاستصحاب هو ان
الاستصحاب يشترط فيه يقين السابق وشك اللاحق وعدم تغيير
الموضوع كما نقول اولا ان تناول العام للباقي على سبيل الحقيقة حين
تناوله للجميع ليس يقينيا حتى يستصحب وثانيا ان على فرض كونه يقينيا تغير
الموضوع لان كونه حقيقة في الباقي ليس منفردا حتى يستصحب بل كونه حقيقة
في الباقي يكون من حيث انه في ضمن الجميع فلا استصحاب واما الجواب
عن الرابع اى التبادر هو ان التبادر حجة ولكن لو كان من حاق
اللفظ واما لو كان التبادر بسبب قيام القرينة فليس بحجة وههنا تبادر
الباقي من لفظ العام يكون لقيام القرينة وهو المخصص ومما يؤيده ان العام
لو اطلق منفردا مع قطع النظر عن المخصص يكون جميع الافراد متبادرا
الى الذهن ويكون بالنسبة الى الباقي تبادر الغير وتبادر الغير علامة
المجاز هذا تمام الكلام في قول من قال بكونه حقيقة في الباقي
مطلقا قوله احتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر الخ وحاصل
الاستدلال ان الباقي ان كان غير منحصر فيكون العام حقيقة فيه

ان معنى العموم

ان معنى العموم هو كون اللفظ دالا على امر غير محصور وهو ههنا موجود
والجواب عن هذا الاستدلال هو ان معنى العموم ليس كذلك بل معناه
تناوله للجميع افراده وفي هذا المقام ليس كذلك فليس بحقيقة فيكون مجازا
نعم يكون استعمال العام فيه حقيقة وكلامنا في العموم ولا منافاة
ان يكون العام حقيقة في العدد الغير المحصور ولكن يكون العموم مجازا فيه
ونظيره كثير قوله احتج الكرخي بانه حقيقة ان خص بغير مستقل الخ
واحتج المفصل بان المخصص ان كان بمتصل فالعام حقيقة في الباقي
والا مجاز بوجهين الاول انه لو لم يكن العام حقيقة في الباقي يلزم
ان يكون المخصص لغوا في الكلام لان معنى الاستثناء هو اخراج ما لولاه
لدخل فيه فلو لم يكن العام حقيقة في الباقي ويكون مجازا فيه
فلا دخال حتى يخرج بالاستثناء فلا بد ان يكون حقيقة فيه ليكون
البعض داخلا في تحته حتى الاستثناء يخرجه عن تحته ولا يلزم ان يكون
لغوا والجواب عن هذا الاحتجاج ان مرادهم ان كان عدم افادته
للبعض بالخصوص من حيث انه حقيقة فلا كلام لنا فيه وان كان مرادهم
من هذا الكلام هو عدم الافادة بحسب ارادة اللافظ فليس بمسلم
لان اللافظ قد اراد من اللفظ هذا البعض غاية الامر عدم افادته

انما يكون من حيث هو داخل من حيث انه في ضمن الجميع فبتقييده وبعبارة
اخرى مرجع هذا التفصيل اما قول الفاضل او قول العلامة وانا اذا ابطلنا
قول الفاضل وقول العلامة في المقدمة الثالثة فهو ايضا باطل ولا نحتاج
نحتاج الى البيان والثاني انه لو كان العام المقيد بمخصص المتصل مجازا
في الباقي مثلا الرجال المسلمون يكون الرجال مجازا في المسلمين و
كذلك اكرم بني تميم ان دخلوا وكذلك اكرم الناس الا الجهال لا بد
ان يكون نحو المسلمين والمسلم مجازا في الجماعة في الاول ومجازا في الماهية
والجنس في الثاني وكذلك لا بد ان يكون نحو فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما مجازا واللوازم باطلة فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان الا
جماع قائم على ان المسلمين والمسلم حقيقة في معانيهما وكذلك كون الف
سنة الا خمسين عاما حقيقة في معناه مسلم عند الخصم فح اذا كان اللوازم حقيقة
حقيقة في معناها لا بد ان يكون الملزوم ايضا حقيقة في الباقي لا مجازا بيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات يكون مقيدا بالقيد يكون هذا القيد
جزءا له ويكون المقيد بسبب لحوق هذا القيود عليه موضوعا لمعنى اخر غير
الموضوع له الاول فح ان كان مجردا عن القيد فيكون حقيقة في المعنى الموضوع له
الاول اى المنقول عنه وان كان مع ملاحظة القيد فيكون حقيقة في المنقول اليه

مثلا اكرم

مثلا اكرم الرجال المسلمين يكون الرجال مقيدا بالمسلمين وكذلك يكون
المسلم مقيدا بالالف واللام ويكون المسلمون مقيدا بالواو والنون فح لو كان
القيد في تلك الامثلة موجبا للتجوز لا بد ان يكون القيد في هذه الامثلة ايضا
موجبا للتجوز والقول بالفرق تحكم وان قلت ان هذه الامثلة اعني المسلمون
وغيره يكون حقيقة بالاتفاق فلا بد ان يكون تلك الامثلة ايضا حقيقة
قلت مدعانا والتحقيق في الجواب ان مرادهم من كون المسلم والمسلمون حقيقة
ماهو ان كان مرادهم ان المسلم في المسلمون والمسلم يكون حقيقة في الجماعة والجنس
مع تغيير معناه بسبب القيد فهو ممنوع وليس بمسلم فكيف يدعى الاجماع عليه وان كان
مرادهم ان المسلمون والمسلم مع القيد يكون حقيقة في الجماعة والجنس فهو مسلم
لكنه خارج عن محل النزاع لان كونهما حقيقة في معناهما انما يكون بالنسبة الى التركيب
بمعنى ان القيد والمقيد معا يكون حقيقة وذلك لا يثبت كون المقيد منفردا حقيقة
في هذا المعنى ولا يخفى ان النزاع في ان العام منفردا مع قطع النظر عن القيد هل
يكون حقيقة او مجازا قوله وبيان ذلك الخ هذا دفع عن ايراد كانه
قال الفاضل القمي لا يقال انه كيف يمكن ان يكون المسلم في المسلمون مجازا
في الجماعة ولكن المسلمون مع القيد يكون حقيقة في الجماعة لانا نقول ان وضع
المفردات مختلفة مثلا وضع اسماء الاشارة واسماء الاجناس والاعلام ونحوها

يكون شخصيا ووضع الافعال والمشتقات ونحوها يكون نوعيا واتفقوا وضع
المركبات نوعية سواء كان حقيقة او مجازا فحينئذ كما ان كون وضع المركبات
حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا كما ذكرنا سابقا في المقدمة الاولى
كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي ان يكون بعض اجزائها مجازا
وبعبارة اخرى كما ان استعمال العام في الباقي مجازا لا ينافي ان يكون هيئة
الاستثناء اي المستثنى منه والمستثنى حقيقة في الباقي فكذلك كون المسلمون
حال كونه مقيدا بالقيد حقيقة في الجماعة لا ينافي ان يكون المسلم في المسلمون
مع قطع النظر عن القيد يكون مجازا في الجماعة وكذلك الكلام في المسلم ولا يخفى
ان هذه التفصيلات يكون على فرض تعدد الوضع في المسلم والمسلمون بمعنى
ان الكلمة يكون دالا وموضوعا للجنس ويكون علامة الجمع وعلامة العهد والماهية دالا
على مدلولاتها واما ان كان قائلا بان المجموع يكون كلمة واحدة ويكون
موضوعا للمجموع هذا المعنى فوجه دفع استدلاله هو ان هذا القياس قياس
مع الفارق وبيانه ان المقيس عليه اعني المسلمون والمسلم يكون كلمة
مستقلة موضوعة بوضع واحد لمعنى ولم يلاحظ فيها دلالة القيد
المقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد
من كل كلمة منه معنى على حدة مثلا لو قيل عشرة الا ثلثة اريد من

لفظ العشرة معنى واريد من الثلثة معنى آخر فلا يمتنع ان يقاس الرجال
المسلمون على المسلمون والمسلم والحاصل ان هذا المستدل ان اراد مقايسة
المركبات التي يكون حقيقة بوضع نوعي لمعان المركبة بالمفردات التي يكون
موضوعا بوضع واحد لمعنى مع قطع النظر عن القيد بمعنى ان المسلمون مع كونه
مقيدا بعلامة الجمع يكون موضوعا بوضع واحد للجماعة فلا ريب ولا شك
في انه خارج عن محل النزاع لان النزاع يكون في المفردات لا المركبات بمعنى
ان الكلام مثلا يكون في العشرة منفردا لا العشرة مع الثلثة ولا شك ايضا
في ان كون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليها وان اراد بالمقايسة
قياس المفردات من المركبات اعني قياس المفردات التي يكون مقيدا
الاجزاء على اجزاء المفردات المقيدة فهو ممنوع وغير مسلم لعدم ثبوت الحقيقة
في المقيس عليه وثبوت الحقيقة فيها اول الكلام واذا تاملت في ذلك يظهر
لك الجواب عن ارادة الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص
مجازا حقيقة في الباقي اذ الفرق بينهما اي المقيس والمقيس عليه واضح ح ودلالة
الوضع لم يثبت في المقيس هذا تمام الكلام في المسلم والمسلمون بقي الكلام
في المثال الاخير وهو قوله لبثت فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان قلت
ان هذا يكون داخلا في المقيس فلم جعله داخلا في المقيس عليه قلت

قلت ان وجه صلة داخلا في المعترض عليه هو ان الخصم يفرق بين اسماء العدد
وغيره وكان قائلا بان العام اذا كان اسماء العدد لا خلاف في كونه حقيقة
في الباقي وانما النزاع في غير اسماء العدد ولكن التحقيق فيه انه لا فرق
بين العدد وغيره ووجه ما تقدم في المقدمات فراجع وتامل وقد يجاب
بان الخصم لعله يقول في المذكور ان العام يكون مستعملا في معناه والحكم يكون
واردا على بعض افراده بمعنى ان الحكم يكون بعد الاخراج وفي هذا المثال
يكون الحكم واردا على الالف بعد خروج الخمسين من تحته ولكنه هذا ايضا ليس
بصحيح الاول لبطلان هذا القول كما مر تحقيقه والثاني لعدم الفرق
بين العدد وغيره والفرق غير ظاهر الوجه والقائل هذا ملخص الكلام
في هذا المقام وانت اذا تاملت فيما ذكرنا ظهر لك حجة المفصلين
الاخرين وجوابها فلا نطيل الكلام بذكرها فتامل في جميع ما ذكرنا فانه
من دقايق المطالب **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة الخ
واعلم ان العلماء قد اختلفوا في ان الباقي حجة ام لا سواء كان استعمال العام
في الباقي حقيقة او مجازا وهذا الخلاف يكون بالنسبة الى المخصص المبين واما المخصص
بمجمل فبالاتفاق ليس بحجة فان كان الاجمال من جميع الوجوه فيكون عدم
الحجية بالنسبة الى الجميع نحو جاءني القوم الا بعضهم او كان الاجمال بالنسبة الى بعض

الافراد فيكون عدم الحجية بالنسبة الى هذا الاجمال نحو جاءني العلماء الا بعض الاصوليين
ففي هذا القسم يكون عدم الحجية بالنسبة الى جميع افراد الاصوليين واما بالنسبة
الى غير الاصوليين فلا خلاف في انه حجة ولكن هذا الاجماع يكون بالنسبة الى
الامامية كما سيجيء ان شاء الله بيانه وبعبارة اخرى الحجية وعدم الحجية انما يكون
بقدر الاجمال فالخلاف في هذا القانون انما يكون بالنسبة الى المخصص
بمبين ولكن لا يخفى ان الخلاف في هذا القانون حقيقة انما يكون في الظهور
وعدم الظهور لان الحجية وعدمها يكون من لوازم الظهور وعدمه فالنزاع في
ان العام سواء كان حقيقة في الباقي او مجازا بعد التخصيص هل يكون ظاهرا
في الباقي حتى يكون الباقي حجة او يكون غير ظاهر في الباقي حتى لم يكن حجة
فقد اختلف العلماء في المسئلة بوجوه شتى الاول انه حجة مطلقا والثاني انه
ليس بحجة مطلقا والثالث انه حجة ان كان المخصص متصلا والا فليس بحجة والرابع
انه حجة لو كان العام قبل التخصيص منبئا عن الباقي والا فليس بحجة مثلا
اقتلوا المشركين يكون قبل التخصيص منصرفا الى الحربي بخلاف السارق والسارقة
فانهما لم ينصرف قبل التخصيص الى من يسرق ربع دينار من الحرز والخامس
انه حجة لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان والا فليس بحجة
مثلا المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين يكون قبل التخصيص المراد

المراد به الحربي لا يحتاج الى اخراج الذمي بخلاف مثل اقيموا الصلوة قبل اخراج البعض
من تحته ولكن الحق عند الفاضل القمي ره هو القول الاول وهو انه حجة مطلقا
وهذا القول ايضا اجماع الامامية واستدل على مختاره بوجوه ثلثة الاول
الظهور العرفي بمعنى ان العام ظاهر في ارادة الباقي بحيث لا يحتاج اهل
العرف في فهم ذلك الى نصب قرينة غير المخصص مثلا انا اذا رجعنا الى العرف
نجد ان المولى اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه الا زيدا والعبد
لم يكرم احدا من غير الزيد ان المولى يذمه ويعاقبه ويكون في نظر العرف
مستهجنا فح اذا كان ظاهرا في الباقي فيكون حجة والثاني الاستصحاب
وتقريبه انه لا شك ولا ريب في ان العام يكون قبل التخصيص جميع افراده
حجة لنا وبعد ورود التخصيص واخراج بعض الافراد من تحته نشك في ان الباقي
مع ذلك هل يكون حجة ام لا فالاستصحاب بقاء الحجية ولكن هذا الدليل
ليس بصحيح لانه يشترط في الاستصحاب يقين السابق وشك اللاحق ولابد
في الشك ان لا يكون الشك غالبا على اليقين وح يكون في هذا المقام الشك
غالبا على اليقين لانا قبل التخصيص ايضا نشك في ان الباقي هل يكون
داخلا تحت العام ويكون حجة ام لا وقد يقرر الاستصحاب بوجه آخر
وهو ان العام قبل التخصيص يكون متناولا لجميع افراده بلا خلاف وبعد التخصيص

نشك في ان

نشك في ان تناوله للباقي هل يكون باقيا ام لا فيستصحب بقاءه ولكن هذا
باطل لان هذا القائل ان اراد بالتناول التناول الواقعي فليس بصحيح
لانا لا نعلم بان العام يكون متناولا وشاملا لجميع افراده في نفس الامر والواقع
وان اراد بالتناول التناول الظاهري فهو على قسمين لانه اما يستصحب الظهور
واما يستصحب حكم الظهور اعني الحجية والاول باطل لان الظهور ليس مجرى للاستصحاب
حتى يستصحب بل مجرى الاستصحاب هو الامور الواقعية والاحكام الشرعية
والثاني هو عين ما قلنا لانه نقول ان العام قبل التخصيص يكون حجة في
جميع افراده بلا خلاف وبعد التخصيص نشك في انه هل يكون حجة ام لا فيستصحب
الحجية والثالث اعني الدليل الثالث للمدعى الاجماع العملي والاجماع حجة وبيانه ان
العلماء سلفا عن خلف بل المعصومين عليهم السلام انهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة
بحيث لا يقبل الانكار هذا تمام الكلام في هذه الاستدلالات ولكن
بعض العلماء استدل لهذا القول بوجه آخر وهو ان الباقي لو لم يكن بعد التخصيص
حجة لزم احد المحذورين لان الباقي ح حجيته يكون موقوفا على حجية المخرج
اي المستثنى لان هذا التخصيص يكون موجبا لعدم حجيته وح نقول ان المخرج
ان كان حجيته موقوفا على حجية الباقي لزم الدور لان حجية الباقي يكون
موقوفا على حجية المخرج وحجية المخرج يكون ايضا موقوفا على حجية الباقي فلزم الدور

فلزم الدور وان لم يكن حجية المخرج موقوفا على حجية الباقي لزم الترجيح بلا مرجح
لان المفروض ان الباقي يكون حجيته متوقفا على المخرج وكلاهما باطلان فلا
ان يكون الباقي بعد التخصيص حجة وهذا الدليل لم يثبت المدعى لان الدور في هذا
المقام هو الدور المعي والدور الذي يكون باطلا هو الدور المضمر والمصرح وبعبارة
اخرى الدور باطل حيث يلزم منه تقدم الشيء على نفسه وهذا الدور ليس
كذلك فتامل قوله احتج المنكر مطلقا اي احتج من قال بان الباقي
ليس بحجة مطلقا بوجهين الاول انه لا شك ولا ريب في ان حقيقة العموم ليس
بمراد فح يمكن ان يكون الباقي مخصصا بتخصيص اخر فيكون الباقي احد المجازات
لان مراتب المجازات متساوية فيحتمل ان يكون ساير المجازات اعني ساير مراتب
الخصوص مرادا ولا مرجح في المقام فيكون مجملا فيسقط عن الحجية والثاني
ان العام ح خارج عن الظهور لان قبل التخصيص يكون ظاهرا في جميع الافراد
وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال ومنع عدم
المرجح وبيانه ان المدار في مباحث الالفاظ على الظن والظهور ومع قرينة
الباقي الى العام قرينة على ارادة الباقي فكيف يقول ان القرينة
ليس بموجود كما ان التبادر علامة الحقيقة فكذلك ظهور العلاقة
علامة لتعيين المجاز مثلا اذا قيل رايت اسدا يرمي يتبادر منه الشجاع

لا يتجوز

لا يتجوز وان كان هذا ابعد من صفاته فالحاصل ان العام المخصص بسماع
ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف منه الى الباقي لكون الباقي اقرب
الى اصل مدلول العام مع ان ما قلنا من الادلة مرجح فثبت المرجح وانه يقع
وقوعه في كلام الحكيم بصرفه عن الاجمال بمعنى ان كلام الحكيم متى امكن ان
يصرفه عن الاجمال لا بد من صرف الاجمال في كلامه لان الاجمال خلاف
الحكمة نعم لو لم يمكن صرف الاجمال من كلامه فلا باس وح يمكن صرف
الاجمال من كلامه لا يقال ان صرف الاجمال في كلام الحكيم يمكن بحمل
العام على اقل الجمع فلا يلزم من حمله على الباقي وح لا يلزم الاجمال لانا
نقول نعم صرف الاجمال من كلامه يمكن بحمله على اقل الجمع ولكن حمله
على تمام الباقي اولى لان كلا منا في العام للاقل الجمع وبينهما بون بعيد
فلا بد ان يحمل العام على تمام الباقي حتى يصرف الاجمال من كلام الحكيم
وانت اذا تاملت يظهر الجواب عن الدليل الثاني قوله ولكن لا
اشكال الخ واعلم ان ههنا اشكالين الاول ان دليل المنكر اخص
من مدعاه لان المنكر قد ادعى عدم حجية العام في الباقي مطلقا سواء
كان العام حقيقة في الباقي او مجازا فيكون مدعاه اعم من الحقيقة
والمجاز ودليله ناظر الى المجازية العام في الباقي وهذا

وبهذا الدليل لم يثبت المدعا اذا كان العام حقيقة والثاني ان الباقي
لو لم يكن حجة يلزم ان يكون هذا القانون مناقضا للقانون الاول
وبيانه ان هذا القائل يقول ان الاجمال يكون باعتبار تعدد الجهة
فاذا كان ظاهرا فيكون حجة في الكلام في القانون الاول يقتضي
حجية الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان الحقيقة والمجاز ظاهر في
معناه غاية الامر يكون الظهور في الحقيقة لنفسه وفي المجاز لغيره اي
لوجود القرينة والكلام في هذا القانون يقتضي الخلاف في الحجية فكيف
يجتمع هذا القانون مع قانون الاول ولكن بعض العلماء قد يوجه الا
ستدلال بحيث يشتمل على القول بكون الباقي حقيقة ايضا ولا يلزم
ان يكون الدليل اخص من المدعا وبيانه ان القائل بكون العام
بعد التخصيص حقيقة في الباقي انه يكون حقيقة في الباقي من حيث انه بعض
ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ نقول
في الاستدلال ان الباقي احد الحقايق فلا يمكن الحمل عليه ولا يكون حجة لكونه
مجملا ورد بان هذا التوجيه مناقض لقول من قال ان العام المخصص
يكون حقيقة في الباقي لان هذا القائل لا يكون قائلا بان المركب يكون
حقيقة في الباقي فما دونها حتى يكون الباقي احد الحقايق مثلا اذا قال

له على عشرة الا ثلثة فكما لا يقال ان لفظ السبعة اسم لهذا العدد السبعة فما دونها
فكذلك لا يقال ان العشرة الا الثلثة يكون حقيقة في السبعة فما دونها وكذلك
الكلام في ساير الالفاظ فلا نطيل الكلام بذكرها فراجع وتامل فالنزاع
ههنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو مختارنا في القانون
الاول واما على القول بكون العام حقيقة في الباقي فلا يجري هذا الاستدلال
فيكون الدليل اخص من المدعا فحاصل الرد انا ان قلنا في القانون الاول
بكون العام حقيقة في الباقي فلا بد من كونه حجة ولا مناص عنه وان قلنا
بكون العام مجازا في الباقي فيجري هذا النزاع المذكور في هذا القانون فيه
واما النزاع في هذا القانون يكون على فرض كون العام مجازا في الباقي
فلا منافات قوله واقول الانصاف الخ وحاصله ان الفاضل القمي
يكون قائلا بان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور عن الاستدلال
لان المراد بالباقي عند من يقول بكون العام حقيقة فيه هو غير المخرج
وح لو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى وكراة متعددة
ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع
ولا ريب ولا شك ان من قال بكون العام حقيقة في الباقي يقول ايضا
بكون العام حقيقة في الباقي في المرة الاخيرة فالمراد بالباقي في

وبيان عليه ... الثاني ... ان ... الباقي في القانون الاول [illegible]

في هذا المقام هو ما لم يثبت وجه بهذا التخصيص وان احتمل وجه بتخصيص
اخر فح العام محتمل لحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم كون
جميع افراد العام مرادا فبقي احتمال ساير الحقايق فيكون الباقي
احد الحقايق فيكون مجملا ولا يكون حجة فيتم الاستدلال ونظيره كثير
في كلماتهم كاطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل
واحد لا من حيث الخصوص فيتم الكلام فيه لمثل القول بالمجازية حرفا
بحرف ومما ذكرنا تقدر بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال
في الحقيقة مثلا مراد من قال ان العشرة الا ثلثة يكون حقيقة في الباقي
هو ان العشرة الا الثلثة يكون حقيقة في غير المخرج وذكر السبعة بعنوان
المثال وقس عليه الكلام في ساير الاقوال فتامل ومما ذكرنا ظهر
وجه عدم المنافاة لان الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية حتى
يقال يلزم المنافاة بل المراد ان الحجية انما يكون اذا لم يطر عليها اجمال
وكما ان المجاز يحتاج الى القرينة فكذلك الحقيقة يحتاج الى القرينة
مثل المشترك اللفظي بل المشترك المعنوي ايضا يحتاج الى القرينة
اذا اريد منه فرد معين فظهر ان الكلام في القانون السابق
يكون في الحقيقة والمجاز والحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور

والحجية والكلام

والحجية والكلام ههنا في ان الباقي اذا لم يطر عليه الاجمال هل يكون حجة
ام لا فتدبر قوله وقد يقال الخ وقد يوجه عدم المنافاة بوجه اخر
وهو ان كون الباقي حقيقة او مجازا انما هو بعد تسليم الحجية بمعنى انه على فرض
كون الباقي حجة اختلفوا في ان الباقي هل يكون حقيقة ام لا فح لا منافات
ولكن هذا الوجه ليس بصحيح لان المستدل قد استدل لعدم حجية الباقي بتعدد
المجازات واجمالها فهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها حتى يتم الا
ستدلال فكيف يقال بعد كونه حجة اختلفوا في انه حقيقة او مجاز مع ان
حقيقية الباقي ومجازيته لو كان بعد فرض كونه حجة فلا بد ان يقدم هذا
القانون على القانون السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها
متفقة على تقديم القانون السابق على هذا القانون فلا يدفع المنافات
بهذا التوجيه قوله وقيل الخ هذا وجه اخر في دفع المنافات وبيانه
ان الكلام في القانون السابق يكون في الارادة بمعنى انه قد اراد
من العام الباقي على سبيل الحقيقة او المجاز بخلاف الكلام في هذا
القانون فانه مبني على الظهور وعدم الظهور بمعنى ان العام بعد التخصيص
هل يكون ظاهرا في الباقي ام لا فح من قال يكون الباقي حقيقة
يلزمه الظهور واما من قال بمجازية الباقي فلا يلزمه الظهور فيمكن

فيمكن ان يكون ظاهرا ويمكن ان لا يكون ظاهرا وبعبارة اخرى النزاع
في هذا القانون يكون على فرض مجازية الباقي فلا منافات فتامل
فالحاصل من هذه التفاصيل كلها ان التحقيق في المقام هو الذي
ذكرنا من ان العام يكون بعد التخصيص مجازا في الباقي ويكون الباقي
حجة واما اذا اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم فدليله
يكون مطابقا مع مدعاه ولا منافات بين الاصلين ويؤيد
ما ذكرنا الاستدلال الثاني فانه ناظر الى كون الباقي حقيقة والا
لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا فتامل فانه من دقايق
المطالب قوله ثم ههنا امرا لابد ان ينبه عليه الخ واعلم
ان الظاهر من كلام المستدل في اقل الجمع هو ان تعيين المخرج
والباقي يكون موكولا بالمخاطب بمعنى ان النزاع فيما كان المخرج
والباقي معينا ومعلوما عند المخاطب وغير معلوم عند المتكلم
لان دليل المستدل بهذا القول هو انه لو لم يكن المراد بالمخرج
والباقي الا اقل الجمع يلزم ان يكون مجملا ومتى امكن حمل كلام
الحكيم على امر معين لابد ان يصرفه عن الاجمال ويكون في الحجية
بالنسبة الى اقل الجمع لانه لا اجمال فيه وح لابد ان يكون الباقي

والمخرج معينا

والمخرج معينا عند المخاطب وغير معلوم عند المتكلم لانه لو لم يكن كذلك
يلزم الاجمال وكر على ما فررت منه وبيانه ان العام بعد التخصيص اذا
كان اقل الجمع فيه حجة وان كان يرفع اجماله ولكن ههنا اجمالين الاول
الاجمال الذاتي والثاني الاجمال العرضي وح الاجمال الذاتي وان
يرفع لو حمل الباقي على اقل الجمع ولكن الاجمال العرضي يكون فيه
باقي لانا لا نعلم ان اي ثلثة يكون مرادا فلابد ان يكون تعيين الثلثة
موكولا بالمخاطب حتى يرفع هذا الاجمال ايضا ولا يلزم ان يكون
كلام الحكيم مجملا لا ذاتا ولا عرضا وبناء على هذا القول القول
بجواز تخصيص العام الى واحد لابد ان يقول بكونه حجة لان تعيين
الواحد يكون موكولا بالمخاطب فليس فيه اجمال لا ذاتا ولا عرضا
فلابد ان يقول بكونه حجة وقد كان المستدل قد عمم الاجمال سواء كان
واحدا او غيره ولم يستثنه من تحت الاجمال فتامل ولكن لعل نظر
المستدل هو كون الباقي معينا عند المتكلم ومجهولا عند المخاطب
لان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات هو تعيين الموضوعات
في الاحكام فلابد ان يكون موضوعات الاحكام معلوما عند المتكلم ونظيره
كثير في الاحكام وبناء عليه يكون الواحد حجة لان التعيين لا يكون موكولا

بالمخاطب حتى لا يكون اجمالا ومن هذا الكلام يظهر وجه بيان الحكم على القول بكون
العام حقيقة في الباقي ولا يلزم ان يكون الدليل اخص من المدعى كما نبهنا
عليه ويظهر ايضا لك ان يتعين ارادة الواحد او الاقل لا يعارض مع قرينة
تمام الباقي من مدلول العام وبيانه قد سبق وبعبارة اخرى حمل كلام
الحكيم على اقل الجمع لا يصرفه عن الاجمال بل لا بد ان يحمل كلام الحكيم على تمام
الباقي حتى يصرفه عن الاجمال فثبت ان الباقي بتمامه حجة وكذلك يظهر لك
ان في القانون السابق لا يجوز التخصيص الا ان يبقى تحت العام جمع قريب من مدلول
العام والقول بجواز التخصيص حتى يبقى تحته واحد او اقل الجمع ليس بصحيح فتأمل
فيهما حتى يتضح عليك الامر تنبيه واعلم ان المخصص يكون على قسمين الاول ان
يكون الاستثناء او الغاية والثاني ان يكون الصفة وغيرها فحينئذ ان المخصص الاستثناء
والغاية فالمخرج يكون مذكورا مثلا جاءني القوم الا زيدا يكون المخرج بحرف
الاستثناء اعني الزيد وان كان المخصص غيرهما فيكون المخرج غير مذكور مثلا اكرم
الناس المسلمين يكون المخرج غير مذكور لان المخرج هو غير المسلمين هذا الذي
ذكرنا حاصل الكلام في هذا القانون فتأمل وافهم واستقم حتى
يتضح عليك المطالب قانون

رب وفق العبد الحقير بحق سيد المرسلين صلى الله عليه وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين اما بعد
فهذا نبذة من مباحث الاستصحاب وبيان حجيتها وانه من مهام الاحكام وبيانه يتوقف
على رسم مقدمات الاولى في ان الاستصحاب هل هي من ادلة الفقه حتى يكون البحث
عن عوارضها اصوليا ام لا فنقول ان مقتضى تعريف الادلة شاملة له فان تعبير
بغير الدليل امكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والاستصحاب يثبت
جل الاحكام الشرعية الفرعية مثلا في العصير العنبي بعد الغليان والاستصحاب يدل على
فرض عدم الدليل مسقط للاستصحاب الاستصحاب خاصية كلية وكذا لو شك في ناقضية
المدرك فيعمل بالاستصحاب والكلام في النهاية الاستصحابات الجارية في الاحكام واما
الجارية في الموضوعات فيجي انه ليس من ادلة الاحكام الكلية وان يثبت بعد جريانه
الحكم الجزئي فان قلت الادلة اربعة وليس ذكر الاستصحاب فيه قلت ولانه ذكر بعض
من الاخيرة له من العدد ان الادلة خمسة والخامس الاستصحاب لكن ليس مثلا وجهه بل
الاستصحاب ليس خارجا عن الكتاب والسنة والعقل فانه ماخوذة عن هذه الادلة
وبعبارة اخرى اما ان يكون الدليل مثبتا للحكم بلا واسطة او بالواسطة وليس الدليل
الدليل والا يمكن رجوع بعض الادلة الاربعة الى الآخر فان حجية السنة بحجية الكتاب
وحجية الكتاب للاجماع وحجيته للعقل فالدليل منحصر في العقل فالدليل واحد فان قلت
ان كان الادلة التي مرجعها الى الكتاب والسنة دليلا فالادلة كثيرة لا ينحصر في
الاستصحاب بل قاعدة الضرر والعسر والحرج وغيرها للاجماع قلت نعم كلها من الادلة

للان

للان بعضها لعظم شانها وكثرة الاحكام الثابتة بها يذكر من جملة الادلة وتعرض من
عوارضها في اصول الفقه نظرا انهم تعرضوا لكون وقوع الامر عقيب الحظر هل هي
قرينة على كون الامر للاباحة على فرض انه حقيقة في الوجوب ام لا فينافي بانه
ان كان الامر كذلك فالقرينة كثيرة والتعرض لهذه لا وجه له لكان بمثل
ما قلنا في المقام مجملا فالبحث عن حجيتها وكيفية استفادتها من خبر لا تنقض وغيرها من
العوارض يجب عن عوارض الادلة نعم يرد هنا اشكال وهو انه لو كان الاستصحاب
الكلي دليلا مثبتا للحكم فلا شك ان المفهوم الكلي امر فرضي لا تحقق له في الخارج
حتى يصح بقاء المستصحب فانا لا ندري انه وجودي او عدمي فلابد في الاستصحاب
من الحالة السابقة والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فالاستصحاب المثبت للحكم الذي هو
من الادلة ليس كان المستصحب فيه امرا موهوما وان كان الشارع حكم بان
الاستصحابات الجزئية الشخصية التي في المقامات بعلم الحالة السابقة لها حجة فهذا ايضا
ان من وظيفة الشارع بيان كلي المطالب لا جزئياته كما هو معلوم بالتتبع في كثير من الاحكام
فيلزم ان يكون الاستصحاب في الموضوعات ايضا داخلا في ادلة الاحكام فانه لا فرق
في بين حجية الاستصحاب بعدم ناقضية المدرك مثلا وعدم عروض قادح المعلوم القادحية
ولا خلاف في عدم كون الاستصحاب في الموضوعات داخلا في ادلة الاحكام والجواب عنه
ان ههنا مقامين مقام التشريع للاحكام الواقعية ومقام تحقق الخارج لها
والذي يعتبر فيه ان يكون كليا هو ما يتعلق به الاحكام وهو العناوين الكلية المفروضة

وتحقق المستصحب الا انه يشترط في تحقق الاستصحاب في الخارج مثلا لحكم الشارع بان
الطهارة شرط في الصلوة الكلي والحال انه قد فرض بعدم الصلوة وقال ان شرط صحة
تحقق الطهارة وتحقق الطهارة في الصلوة لا بد له من تحقق اصل الصلوة وهكذا
جميع الاحكام الشرعية يلاحظ في موضوعاتها مفهومات كلية والداعي في الكل هو تحقق
الجزئيات في مقام الوجود الخارجي فلا خصوصية في الاستصحاب فان الشارع عليه السلام
حكم بان في موضوع له حالة سابقة ثم تشكك زمانه الحكم بتداوله بعبارة اخرى لو كان
له حالة سابقة فاستصحبها لم يشترط لتحقق الاستصحاب في الخارج تحقق المستصحب بلا
اشكال ونظير هذا الخلط ما وقع من صاحب الفصول حيث اختار في مسئلة تعلق الاوامر
والنواهي ان متعلقها هو الطبايع الكلية وبعد هذا ذكر ان بعد طرو المطلوبية من الشارع
الى الطبيعة لا بشرط وطلب ايجاده في الخارج صار المطلوب جزئيا من اجزاء الكلي
مثلا امر الصلوة معناه ان المطلوب ايجاد الصلوة في الخارج وبعد تعلقه
الصلوة بمطلوبية ايجاده في الخارج تتشخص بتشخص الجزئية وتلك الجزئية الامر اجتماع الامر
والنهي على عدم الجواز لعدم كون الجهة تعليلية بالعرض [illegible] ومنشأ غلطه انه اشتبه الامر عليه
في المقامين وهو مقام التعلق ومقام ايجاد المطلوب في الخارج فان الداعي وان كان
ايجاد الافراد المتشخصة في الخارج لكن الامر والنهي تعلق بالكليات والمفاهيم اولا
ووصف الايجاد لم يكن سببا لكون المفهوم لا بد ان يكون جزئيا فان الايجاد ايضا
كلي والجزئية ايضا كلية نعم في مقام الامتثال لا بد ان يتشخص في الخارج [illegible] مقام
التعلق

التعلق المقدمة الثانية في تعريف الاستصحاب وهو في اللغة اخذ الشيء
مصاحبا فالاستفعال بمعنى الافتعال كما هو احد معانيه قال في القاموس استصحبه
دعاه الى الصحبة ولازمه وفي الاصطلاح عرفوه بتعاريف مثل قولهم انه الحكم
ببقاء ما كان على ما كان او ابقاء ما كان لذلك او التمسك بثبوت ما ثبت في وقت
او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال كما عرفه به صاحب الوافية
او اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول كما عرفه به العلامة
في النهاية او اثبات الحكم في الزمان الثاني لاجل ثبوته في الزمان الاول
كما عرفه به المحقق القمي رحمه او اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان
الثاني فقط لا نفيه كما عرفه به شارح الوافية او هو ان يثبت بحكم لشيء
في الزمان الثاني ما ثبت له في الزمان الاول او اثبات ما علم وجوده ولم يعلم
عدمه كما عرفه به صاحب المعراج على البيضاوي او ابقاء ما علم ثبوته في الزمان
السابق فيما يحتمل البقاء فيه في الزمن اللاحق كما في الفصول او بانه كون
الشيء حكم او وصف كذلك يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك
البقاء في الآن اللاحق كما عرفه به فاضل القمي او ابقاء ما كان كما اختاره
الشيخ الاستاد في رسالته وقال بانه اسد التعاريف واخصرها ثم انه الملاحظة على
المعنى الاصطلاحي اهل الاصول جهة غلبة الاستعمال او النقل وجهان اظهرهما الثاني
ولما كان النقل المعتبر هو النقل الى المناسب كنقل الكلي الى الفرد لا الى المباين

كما قرر في محله من ان الاصل في النقل نقل الكلي الى فرده لان فيه مناسبة و اما المصطلح
كنقل الراجح لا لحظ المشهور في التعريفات المشهورة المعنى المصدري كما في
خطابه من المصادر المنقولة عن معناه الاصلي الى معنى اخر فانا وجدنا بعد الاستقراء
ان المعنى المصدري باق فيها كلفظ الطهارة و الصوم و الحج و غيرها و قيل الخوض
في النقض و الابرام في التعاريف و صحيحها عن سقيمها لا بد ان نذكر هنا مقدمة يوضح
المقام امورا عديدة اولها انه هل فرق بين اصطلاح الاصوليين في الاستصحاب
المصطلح عند الفقهاء ام لا و هل التعريفات باصطلاح الاصوليين ام ببيان اصطلاح
اهل العرف فيه فنقول انه لما كان الفقه هو في مقام العمل بالادلة الثابتة
في الاصول ففي قول الفقهاء مثلا استصحب الطهارة في الماء قرا او يستصحب العدم
في مورد معناه المصدري يعني الاثبات او التمسك او الابقاء او استمرار الحكم و غير
ذلك من الافعال الذي في الحقيقة فعل من افعال المكلف بخلاف البحث عنه
في اصول الفقه فان البحث عنه باعتبار انه دليل و حجة شرعية و واسطة لاثبات
حكم متعلق له و الدليل على حجية فعل المكلف ليس عمله مثلا اثبات الحكم الثابت
في الزمن الاول في الزمن الثاني فعل المكلف و فعل المكلف ليس دليلا على صحة
العمل المكلف و بعبارة اخرى ان الاستصحاب دليل كما ذكرنا انفا و الابقاء ليس بدليل
و كذا سائر المعاني المذكورة مثل الاثبات و الاستمرار و التمسك و الحكم و هكذا من المعاني
المصدرية بل تختلف لوازم الحد و المحدود لقائل ان يقول يصح ان يقال يجب الحكم ببقاء
ما كان على ما كان معتقد و لا يصح ان يقال يجب الاستصحاب و المنافرة فيه جهة الكذب
لا فرق

لا فرق جهة اللفظ مع انه فعل المكلف و هو الابقاء و غيرها يحتاج الى الدليل و
دليله الاستصحاب فلو كان الاستصحاب دليلا عبارة عن الابقاء لزم اتحاد الدليل
و المدلول و لا يبالي ان يقول بعدم الشيء على نفسه فانه اذا حكم المكلف بالبقاء
حكم تحقق الاستصحاب و اذا لم يحكم به لم يتحقق فتحقق الاستصحاب موقوف على
الحكم بالابقاء و الحكم بالابقاء موقوف على الاستصحاب فالتعريفات تناسب
اصطلاح الفقهاء فالمناسب لكون الاستصحاب دليلا كما هو مذهب الاصوليين
جعله قاعدة مستفادة من الكتاب و السنة بمعنى ان لو كان الحكم و الوصف يقينيا في الزمن الاول
الاول و مشكوكا في الزمن اللاحق دليل على اثبات الحكم في الزمن اللاحق فالتعريف
الصحيح ما ذكره الفاضل القمي رح و ما ذكره الشيخ المرحوم و انه اربع التعاريف لعله من
جهة اخرى مثل ان يقال ان الاستصحاب لغة مصدر متعد فلو نقل الى المعنى الاسمي المذكور
في هذا التعريف لزم النقل المرجوح اذ الاصل في النقل ان يكون من الكلي الى الفرد لكن يمكن
الجواب عنه بان لا يرجح فيه النقل التعيني كما صنعه بعضهم في جهة اصالة تأخر
الحادث و عليه هذا النوع من النقل غاية الامر انه يحتاج الى قرينة موضحة
و ما ذكرنا من اوضح القرائن على المراد و كذا يرد على هذا التعريف
ايرادات طردا و عكسا كما يرد على سائر التعاريف لكن الجواب
عنها يظهر بعد بيان المقدمتين الاتيتين فليكن على ذكر منه اعلم ان
ينفعك فيما نتلوه عليك ان شاء الله المقدمة الثانية

انه هل المراد بالتعريفات المذكورة هو استصحاب حال الشرع او حال
العقل او اعم منهما والاستصحاب المطلق هو الاستصحاب الوجودية او شامله
للعدمية فنقول لا شك ان الظاهر من كلمات القوم الاستصحاب هو استصحاب
حال الشرع كما صرح الى هذا البعض من الفضلاء والاستصحاب الحال عبارة الفن
عن الاستصحاب حال الشرع وان استصحاب العدم الازلي الذي يكون وجوده في حكم العقل
تحقق المستصحب في الزمان الاول هو عبارة عن البرائة الاصلية التي نتكلم
عنها في مبحث البرائة فالاستصحاب المعروف في مقابل البرائة هو استصحاب
حال الشرع ولكن على ذكر من بعد في مقام الطرد والعكس في التعريف المقدمة الاولية
في انه هل التعريف للاستصحاب الصحيح الجامع للاجزاء والشرائط او هو للاعم
من الصحيح والفاسد فنقول هذا البحث كسائر العنوانات ولعل تعريفهم في اول مباحث
اصولهم انما هو للاعم وبيان الاجزاء والشرائط يذكر بعده لا يقال هذا انما يصح
على مذهب الاعمي واما الصحيحي فمراده هو الاستصحاب الصحيح لانا نقول الصحيحي ايضا في مقام
التعريف لبيان جميع افراد المبحث كما هو شأن التعاريف من انها للكشف عن حقيقة
اذا عرفت ما مهدت لك في المقدمات عرفت ان تمام الايرادات
المذكورة في تضاعيف كلمات العلماء لا يرد على تعاريف الاستصحاب
فان قول النهاية هو اثبات حكم على شيء لا يشمل الاستصحاب العدمي وقد عرفت
جوابه فان هذا التعريف لاستصحاب الوجودي وكذا يرد على التعريف بنقضه
طردا

طردا باثبات الحكم في الموقت بعد الوقت لتوقف على ثبوته فيه على القول
الامر الاول الاداء امر ثانيا بالقضاء مع انه ليس باستصحاب وبوجه المورد بان يكون
بالامر الجديد عند الشيخ بهاء الدين وعلى مذهبه لا يرد عليه شيء وكذا بالتلازم
القطعي بين الحكم للشيء في الزمان اللاحق بعد ثبوته في السابق بالنص او الاجماع
او العقل كما في القصر والافطار وكذا بالوقت في الزمان الثاني ما ثبت
في الزمان الاول لشيء واحد كالرطب والجفاف من التمر بعدم الفارق وكذا
يردوا عليه باستصحاب غير الاحكام كالاوصاف مثل الرطوبة واليبوسة وباستصحاب
غير الموقت مثل استصحاب اصل الوقت فان اثبات الحكم فيه ليس لتوقف على الزمان
الاول بل على الحالة السابقة كالنجاسة والطهارة وغيرها وغيرها من الايرادات
التي لا ينفعه بهادرسكه وانت بعدما دريت بالتدقيق في كلماتنا في المقدمات بقدر
على رفع كل هذه الايرادات فان الحكم في الثاني في بعض هذه الموارد ليس
بسبب التعويل على اثبات الاول كالقضاء والتوابت والقصر والافطار
والتمر الرطب واليابس وغيرها بل من جهة دلالة الدليل الاجتهادي الدال على
في المقام مثلا من قال بتابعية القضاء للاداء يقول بان قوله اقم الصلوة مثلا للدلوك
مفاده امرين احدها وجوب اصل الصلوة والثاني تعيينه في الوقت
المعلوم فبعد مخالفة المكلف جزء الاخر منه بقي الجزء الاول بحاله وهو وجوب الصلوة و

وكذا امثلة الاخر يثبت الحكم فيه بدليل اجتهادي وليس شيء منها تعويلا على
اثباته في الاول نعم يرد على التعريف الذي سماه الشيخ المرحوم اسد التعاريف
واخصرها وهو قوله ابقاء ما كان ووجه الاخصرية فواضحة اذ كل من التعاريف
المضبة مفاد هذا التعريف اطول منه مثل قولهم انه الحكم ببقاء ما كان على
ما كان او ابقاء ما كان كما كان وغير ذلك مما مر بيانه واما وجه الاسدية التي يمكن
فرضها على ما يستفاد من بعض عباراته لا بعيده هو عدم شموله للشك الساري فانه
يستفاد من هذا التعريف انه حين الاستصحاب لا بد ان يكون القطع بوجود المستصحب في الزمان
السابق ثابتا والشك الساري في القطع السابق يزول القطع فلا يشمله مع شموله
للاستصحاب الموضوعي والحكم الشرعي وغيره وانت خبير بان شيئا منها لا يصلح للاسدية بل الامر
بالعكس كما عرفت مما مر في المقدمات من ان التعريف للاعم من الصحيح والاسد والشك
الساري رعاية الاتم ليس بحجة واما كونه استصحابا مسلم فلا بد ان يكون شاملا لهذا العدم
ولذا قد علم مما سبق ان التعريف للاستصحاب الاخوط الذي يكون دليلا شرعيا مثبتا للحكم لاثبات
الكلي والاستصحاب في الموضوعات اما انها خارج عنه لكونه دليلا فانه ليس واسطة لاثبات
الحكم الكلي وان كان بعد تحقق الموضوع بالاستصحاب يثبت حكمه الجزئي والكلام بحثه في مبحث
الاستصحاب انما هو الاستطرادي كالاخر مع انه ينتقض عكسه بخروج الاستصحاب في المتصل
كما هو في الحائض المبتدئة التي رأت الدم ولكن شك في انه هل يستمر من اقل الحيض
وهو ثلاثة ايام حتى يفطر صومها وتترك صلاتها ام لا فيستصحب استمرار الدم ويفطر
وكذا فيما لو اجار وليه الوقف شيئا في مدة ولكن شك في انه هل هي في تمام
هذا المدة

وجه الاخصرية والاسدية [illegible]

هذه المدة ام لا فيستصحب بقاءه وبعض المدة وهكذا في غالب الموارد التي يقدم على
عمل مع الشك في حياته حتى يتم العمل فيعقد للاستصحاب المركوز في ذهنه وبالاستصحاب
القهقري كما انه مثله بالتبادر في العرف الحالي حيث يعتبر ليثبت فيستصحب الحالة
الحال بالنسبة الى اللغة والعرف السابق او الشرع بانه كان في العرف السابق
ايضا كذا وهذا احد الاصالات التي قول من تمسك في المقام باصالة عدم النقل فالاصل
مع ان الظاهر فيه هو الاستصحاب الراجح بتقرير ان النقل امر وجودي كان عدمه منقوض
عدمه لكن يمكن فرض الاستصحاب القهقري فيه ايضا ببيان طريق النقض ان هذه الا
الا ان يقال ان الاستصحاب الكلي غاية الامر عدم حجيتها وعدم الحجية لا يكون سببا لخروجه عن تحت
المفهوم وقد مهدنا لك ان المحقق بالتعاريف ان يشمل كل موارد الاصطلاحات
ولو لم يكن حجة على مذاقه وهذا التعريف لا يشملها لان ما كان معناه ان الامر المستصحب
لا بد ان يكون ثابتا ومحققا في الزمان الماضي كما هو معنا صيغة الماضي والمستصحب في هذين
الصورتين انما هو متحقق في الحال العرفي ولم يكن في الزمان الماضي بل انما هو في
ثابت في الحال مثلا يستصحب الحرية دهما الثابتة في الحال في المستقبل فلم يكن ثابتا
في الماضي وكذا في القهقري فان حلية الحال الحقيقي ليس بمتحقق بل اما ماض او مستقبل
فكل مورد من الموارد او للاحظة الحقيقي المستصحب وبعد بمصححها في المستقبل او في الماضي
فكل الموارد تحقق المستصحب انما هو مقدم في ملاحظة بقائه فيصدق انه ماض فلعلك
ليس المراد بالثلاثة هنا معناه الحقيقي بل معناه العرفي وفي الصورتين لا يكون
المستصحب ثابتا في الماضي الحقيقي

كما هو معنى كان نعم لو كان التعريف انه ابقاء ما كان في آن يبقى يصح الكلام المذكور
وكذا ينتقض بالاستصحاب نفس الزمان عليه امر من كون التعريف للاعم فان الزمان
لا يكون ثابتا في الزمان لا الماضي ولا الآخر فانه ليس شأنا لازم الذات يستدعي
حيز فالاولى في التعريف التعبير به عن كون الشيء متيقنا في الزمان الاول نعم لو كان
محل في المقام بالسلخ الماضي عن الزمان كما في قولهم كان الله ولم يكن معه شيء
يندفع الاشكالات الثلاثة الاخيرة لكن لا مجال للاصرار اليه في التعاريف هذا كله
مما يمكن الذب عنه لكن يرد على هذا التعريف الاستر آبادي لا يمكن الذب عنه الا
بالاعتراف بعدم صحة التعريف اولها ما اشير اليه في طي المقدمات لكن المفصل
فيه ان الاستصحاب لو كان عبارة عن الابقاء فان كان الابقاء متحققا فالاستصحاب
متحقق وان لم يكن الابقاء متحققا فلم يتحقق نفس الاستصحاب ومع ذلك فمعنى حجية الاستصحاب الا
ان الابقاء متحقق ام لا فالنزاع صغروي في حجية الاستصحاب بمعنى ان النزاع في ان
الابقاء ثابت ام لا والابقاء فعل من افعال المكلف وليس دليلا شرعيا مثبتا
لاثبات الشرع والاستصحاب انما يكون دليلا على ابقاء المكلف كما ذكره السابق
وقد فرع عن هذا الاشكال شيخ المرحوم وكذا صاحب الفصول بان المراد من الابقاء
الحكم بالبقاء لكن لا يخفى ما فيه الفقه فانه يرد عليه
في انه ان كان المراد بالحكم ان الحاكم به هو المكلف والمكلف يحكم
بالبقاء يلزم اتحاد الدليل والمدلول لانه اما ان يكون الحكم عبارة عن التصديق
بالبقاء واما الايقاع والانتزاع وعلى اي حال فالحكم المدلول عن هذا الدليل
الـ

الفقه هو العبارة عن التصديق او النسب الجزئية او المحمولات المنتسبة او الايقاع
والانتزاع بمعنى الالتزام بالمحمولات وعقد القلب عليه وعلى اي حال فالاستصحاب
لا يمكن ان يكون دليلا للفقه المجتهد على معتقده فالتصديق بالحكم الشرعي الكلي
او الايقاع والانتزاع الذي هو معنى الحكم الشرعي فعل من افعال المجتهد فان كان
الاستصحاب ايضا عبارة عن الحكم يلزم اتحاد الدليل والمدلول وهذا الكلام
يجري في كل من الامارات الجعلية مثلا ظن المجتهد ليس دليلا على ثبات الظن
بالحكم بل هو مورد لحكم الشارع بحجيته فالدليل في الحقيقة عبارة عن الادلة
الدالة على حجية الظن مع ان حكم المكلف ان كان ثابتا في المقام ولو كان الحكم
بالحكم الظاهري فلا معنى للنزاع في حجية الاستصحاب فانه متحقق وان لم يكن
في المقام متحققا فلا معنى لحجيته والفقه لا يكون فعل المكلف دليلا على صحة فعله
كما ذكرنا في صورة الاولى وان كان المراد ان الحاكم هو الشارع ويكون بمعنى
الاستصحاب حكم الشارع بالبقاء فيتعلق ح يكون الاستصحاب عبارة عن جعل لا نقض
وليس شيئا آخر وانما يكون المستفاد من حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشك
هو الاستصحاب لا نفس التصديق الشرعي وحكمه بعدم النقض وبالجملة
على فرض كون الاستصحاب دليلا ويكون البحث عن حجيته بحثا عن عوارض الادلة
فلا محيص عن الاذعان بان التعريف ليس شيء مما ذكره القوم بل نعرف الاستصحاب
في اصطلاح الاصوليين هو كون الشيء متصفا بوصف اللحوق باليقين بشيء في الآن
وهو دليل

وهو دليل على صحة حكم المكلف في الموارد الخاصة بالبقاء ولا يلزم محذور اصلا
بانهما ان معنى الابقاء ان شيء وكذا الحكم بالبقاء فيتصور احتمالات اما المراد
به الاعتقاد الجزمي او الظني بكون الشيء باقيا واما المراد القول بكون الشيء باقيا
واما المراد الالتزام وعقد القلب على البقاء واما المراد العمل على طبق البقاء
اما الاعتقاد والحكم الجزمي والظني فلا ثمرة لانه امر قهري لا يصير اليه مع ملاحظة ادلة
المخالفة فيه وان يمكن حصوله بعد ملاحظة حكم الشارع بان هذا باق لو فرض
لكن لا يثبت بمثل هذا حكم الشارع بعد ملاحظة المخالفة في كثير من الموارد واما القول
بالبقاء من دون بناء عليه فهو امر ليس بشيء فان محض القول ليس بدليل و
حكم شرعي واما بناء العمل على البقاء من دون عقد قلب فيرد عليه انه يصح
يلزم ان لا يكون الاستصحاب دليلا على فتوى المجتهد للمقلد فان فتواه للغير
ليس من عمله بل عمله من افعاله في صحة صلوته وغيره واما بناء القلب
وعقد القلب والالتزام بالبقاء فهو وان كان امرا مجعولا لكن يرد
عليه انه ان كان المراد التزام المكلف بالبقاء من دون قول
الشارع وحكمه بالالتزام على البقاء يلزم الكذب او ان يكون الالتزام
به امرا لغوا لا فائدة فيه فان معنى الالتزام بشيء ترتيب آثار الواقع على
الشيء وان كان المراد التزام الشارع بالبقاء يلزم التصرف في امر التكوين فان الشارع
كيف يجوز الغير الواقع واقعا ويحكم بانه يلتزم للمكلف البناء على انه
واقع

المجوز
واقع وليس هذا الا كذبا غاية الامر انه لما حكم الشارع به يكون من قبيل الكذب
وليس نظير موارد التقية الكذب فيها وهذا الاشكال يجري في كل من مجعولات
الشارع من حجية الظن وسائر الامارات الاخر مثل الخبر الواحد وغيره في الاحكام
والموضوعات فلا بد للمحقق المتصدي لتحقيق الامور ان يحقق هذه المعضلات
والرموز فنقول هنا مقامين احدهما انه هل فرض حكم الشارع وجعله الموضوع
المجهول باقيا وحكمه بلزوم التزام المكلف بالبقاء وفرض صحة هذا القول
منه نقول انه مع هذا كذب او مع قطع النظر عن حكم الشارع ثانيهما انه
هل للشارع الحكم بالتزام المكلف على البقاء ام لا اما المقام الاول فنقول
الصدق والكذب وان كان مطابقة الواقع ومخالفته اعتقادا للنظام لكن اللازم
والارادة طريق للواقع ويشترط في كون الكلام كذبا ان يراد بالكلام مخالفة للواقع
مثلا لو رايت شبحا وقلت رايت حيوانا ظانا انه حيوان وكان الشبح في الواقع جدارا
لا يقال انه الكلام كاذب ولو يقال ان الكلام مخالف للواقع وكذا في المجازات
العرفية مثلا معنى الف من الحنطة ولعله لم يكن الف بالتحقيق فهذا لم يقل
كذبا بل استعمل اللفظ في معناه الحقيقي غاية الامر مع في انطباق هذا المصداق مع المفهوم
وكذا فيما نحن فيه فان المكلف حين يحكم بالبقاء ويلتزم به ويقول المستصحب باق
لا يراد بهذا الكلام ان المستصحب في الواقع ثابت بل يستعمل جميع المفردات من الكلام
في معناه الحقيقي لكن يلتزم ويبنى

على انطباق مؤدى الاستصحاب للواقع وهذا ليس بكذب ولم يرد من هذا الكلام الا الاعتقاد
بالبقاء حقيقة والمقام الثاني فنقول ان حكم الشارع في نظر هذه من المجعولات ليس تصرفا في الامر
التكويني بل معناه ان هذا بدل عن الواقع لا بمعنى ترتيب الاثار الواقعية عليه فان الاثار
الواقعية لا تنفك عن الواقع نعم ههنا كلام دقيق وهو بيان ان جعل المجعولات مخصوصا بالاصول
العملية والاستصحاب من باب الكشف التعبدي بمعنى ان الشارع حكم بان هذا بمنزلة العلم للمكلف بان
هذا هو الواقع فيترتب عليه جميع الاثار الشرعية والعقلية والعادية او من باب الواقع
الثانوي او من قبيل الحكم الظاهري او من قبيل الحكم العذري او من الاحكام العملية الصرفة وتحقيق
المقام فيه يحتاج الى ملاحظة الادلة الدالة على حجيته وان دعا السيد الاستاد ان يجعل فيه
من قبيل الاول والتزم التعارض بينه وبين الادلة الاجتهادية في تعلق ما يجري فيه
النجاسة ... لو تعارض مع الاستصحاب ... فتدبر
على العموم وبيان هذا المطلب يجيء في الاصل المثبت ان شاء الله تعالى المطلب الثاني في اقسام
فصل ينقسم باعتبارات اقسام فان اركانه ثلثة الحكم وهو المستصحب والزمان الاول
والثاني والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني وانت خبير بانه لا يتحقق
باعتبار بعض منها التكثر في الاقسام نعم يمكن التكثر في الثلاثة باعتبار المستصحب
وباعتبار الدليل الدال عليه وباعتبار الشك الماخوذ فيه اما باعتبار الاول
ففي وجوه منها ان المستصحب قد يكون امرا وجوديا كوجوب شيء وطهارة
او رطوبة ثوب او نحو ذلك او عدميا وسمي الاخير باستصحاب العدم واستصحاب حال
النفي واكثر اطلاق استصحاب حال العقل والنفي انما هو على ما كان المستصحب عدميا
بانها

بانها العقل وهو على قسمين احدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي وهو المشهور عندهم
بالبراءة الاصلية واصالة النفي والمستصحب في هذه الصورة اما عدم جعل الشارع
الاحكام اولا واما عدم وصولها الى النبي واما عدم البيان منه الى الائمة واما
عدم وصول الاحكام منهم عليهم السلام على كون وصول الاحكام تدريجيا وعدم الاشتغال
قبل التكليف لكن الاخير هو المراد من البراءة الاصلية فانه ناظر الى براءة
الذمة واما الباقي فهو مجرى اصالة العدم الذي يجري في التكليفات والوضعيات
ونحوها والثاني ما لم يكن ناظرا الى براءة الذمة كاصالة عدم نقل اللفظ
عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء
او الغسل ونحو ذلك واما كون المستصحب العدمي داخلا في محل النزاع فقد عرفت
فيما سبق ان النزاع في استصحاب حال الشرع لا حال العقل وقد ادعى الاجماع
المحقق الملا اكبر قدس سره على اعتبار الاستصحاب في العدميات واستدل بعد نقل الاجماع
على ذلك بالسيرة المستمرة بين العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة
عدم النقل وعدم القرينة والنقل والاشتراك ونحو ذلك ولو لم يكن هذه الامور
حجة لكان باب الاستنباط والمكالمات مختلا ولذا بنوا على البقاء على العدم الاصلي
من حيث الاذن في اصالة الاباحة وكذا عدم العقاب الثابت قبل البلوغ من حيث
وكذا عدم العقاب قبل حدوث الاسباب من حيث وكذا عدم حدوث الموضوع من حيث
واشباهها ويدل عليه ايضا بعض الادلة الاتية ان الممكن لا يحتاج في بقائه الى العلة المحدثة
دون العلة

وان العلة المحدثة هي العلة المبقية بأنها ان المستصحب الموجود اما ان يكون حكما
شرعيا كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة وقد يكون غيره
كاستصحاب الكرية والرطوبة والبيوتة والوضع الاول عند الشك في حدوث النقل
او في تاريخه وهذا الحكم الشرعي قد يكون المراد به الحكم الكلي الذي يعرف شأنه ان يؤخذ
من الشارع كطهارة من خرج منه المذي او نجاسة ما زال تغيره بنفسه واخرى يراد به
الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من
جهة ملاقاته للنجاسة وعدمها ليس وظيفة للشارع نعم وظيفة الشارع اثبات الطهارة
كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها وايضا ينقسم باعتبار المستصحب
بانه اما ان يكون اصوليا كاستصحاب حجية قول المجتهد المسبوق بالاطلاق او الميت
المسبوق بالحيوة او المسبوق بالاهلية وهكذا لعقلائيا كاستصحاب نبوة عيسى
او فرعيا تكليفيا او وضعيا او موضوعا مستنبطا كاصالة بقاء الوضع وعدم النقل
وعدم الاشتراك وامثالها او موضوعا صرفا مرتبطا بالفرع كاستصحاب الحرمة والاطلاق
والمضاف وامثالهما او مرتبطا بالعمل الاصولي كاستصحاب العدالة للاعتبار قوله
واستصحاب الفسق لعدم الشهادة والاهلية والخبرة وغيرها والمراد غير المرتبط كاستصحاب
الهند مثلا فانه غير الاحتياج اليه فلا فائدة له الثاني وهو باعتبار دليل المثبت للمستصحب
فينقسم من وجوه اخرى من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هو الاجماع او غيره
وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي وانكر الاستصحاب في الاول ويسمى هذا الاستصحاب
حال الا

حال الاجماع وقد يثبت بالدليل العقلي كالمستصحب العدمي المثبت بالبرائة الاصلية
واصالة النفي وهو الاستصحاب حال العقل وكونه من محل النزاع ام لا ظهر جانبيه
وقد يثبت بالدليل الشرعي ويسمى باستصحاب حال الشرع الثالث منها من جهة ان الدليل
المثبت للمستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع او غاية ويسمى هذا
بالشك في المانع وهذا ايضا ينقسم باعتبار الشك في عروض القادح المعلوم القادحية
والى الشك في قدح العارض المعلوم عروضه في المقام والاول ايضا ينقسم باعتبار
ان موجب الشك فيه امرا خارجيا والموضوع شيء واحد مثل ان يشتبه على المكلف
ما يجري من الميزاب بالبول والماء واما ان يكون الموجب للشك اشتباه المصداق
بين امرين او امور محصورة او غير محصورة كما في الملاقي لاحد فرد الشبهة المحصورة
او غير المحصورة والثاني ايضا ينقسم باعتبار موجب الشك بانه اما ان يكون الاشتباه
من جهة الحكم مثل ان الطاهر لو خرج منه مذي ولا يعلم ان حكم المذي انه ينقض الطهارة
ام لا لكن يعلم مفهومه ويسمى بالشبهة الحكمية واما ان يكون الاشتباه من جهة المفهوم مثل
ان يعرض للصائم سلاحا وهو يعلم ان المرض حلله ناقضية الصوم لكن لا يعلم
المراد من المرض كيف يعلم بشموله هذا المرض واما ان يكون الشك باعتبار الشبهة
في المصداق الجزئي مثل الشك في كون الحادث بولا ام لا ~~وقد الاشتباه محل الكلام~~
وباعتبار الاول تختلف الحكم في حجية الاستصحاب مثلا المحقق السبزواري في الذخيرة
مال الى جريان الاستصحاب في الشك في عروض القادح بخلاف الشك في قدح
العارض

مستدلا بان في صورة اليقين بعروض القادح المشكوك القادحية انما يكون نقض اليقين
السابق باليقين لو اتفق ولم يجر الاستصحاب بخلاف الشك في الوجود وفيه ما فيه
وكذا الظاهر من كلام المحقق الخونساري في شرح الدروس في حكاية الاستصحاب حجر علا
تعقيب التفصيل بين الشبهة الحكمية وغيرها واما ان يكون الشك في دلالة
الدليل الدال على المقتضي في بقاء المشكوك في الزمان الثاني ويسمى هذا بالشك
في المقتضي وبعبارة اخرى ان الشك هنا في كيفية اقتضاء المقتضي اولا بمعنى
ان الشك في ان المقتضي الثابت في الاول هل له استعداد وقابلية ببقاء في الزمان
الثاني ام لا مثلا اذا شك في حلية الوطي بعد قول الرجل انت خلية وبرية وجه
الشك ان المقتضي للحل قبل قوله انت خلية وبرية وهو العقد هل له اقتضاء الحل
الى يوم القيمة ام يكون في بعض الزمان ساكتا فالشك في استعداد الحل في الزمان الاول
البقاء الى يوم القيمة وان يرجع في الحقيقة الى الشك في اقتضاء المقتضي
وثبوت الاستمرار وعدمه بملاحظة كيفية الاقتضاء لكن في استصحاب الحل في الآن
الثاني انما يلاحظ حال المقتضي في الآن الاول لا المقتضي في الاول فانه
ملاحظة حال الدليل والملاحظة بالنسبة الى الحكم في الآن الثاني والحكم بثبوته
في الثاني من الزمان بملاحظة الدليل ليس باستصحاب بل شرط في الاستصحاب
ان يكون اثبات الحكم في الآن الثاني لعدم الدليل على اثباته في الزمان الاول مثلا لو
دل دليل على حياة حيوان له استعداد حياة ثلاثة ايام مثل البق فبعد ملاحظة
مدة حياته نقطع بعدم حياته بعد هذه المدة فلا يجري الاستصحاب في حياته بعد مثلا

مثلا فالقول بانه لا يحكم بالبقاء في الزمان الثاني الا بدلالة الدليل المثبت
للحكم في الزمان الاول بمعنى ان الدليل يثبت الحكم في الى الآن كما عن المرتضى ره
ليس قولا بحجية الاستصحاب في هذه الصورة كما لا يخفى واما كلام المحقق ره
وان يظهر من صدره الاول عدم نسبة القول بالثبوت ما لم يثبت المانع
الا انه في وجه نسبة القول بملاحظة الدليل الى المرتضى ره انه لا قائل بحجية
الاستصحاب في الشك في المقتضي لكن يظهر من كلامه بعده ما هذا لفظه المحكي عنه
والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا
وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا
وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان
المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق
بها فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو
العقد اقتضاه مطلقا ولم يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه
باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان
يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى اذ المستفاد من كلامه اخراج

ان حكمه بالبقاء وليس بملاحظة حال السابق ظاهر الركن الركين للاستصحاب بل ثبت
الحكم بملاحظة ان المقتضي اقتضى استمرار الحكم الاول للاطلاق كلامه عملا بالاطلاق ويمكن
ان يكون مراده لا في جزء الاول من كلامه من ان الحكم بالبقاء ما لم يثبت دليل على نقيضه
انه يحكم بملاحظة دلالة الدليل لا بملاحظة ثبوته في الاول يعني ان من يجري الاستصحاب في
هذه الصورة لا يبالي من ان يكون المقتضي ساكتا عن العموم الزماني نعم لا بد للعامل بالا
من الالتزام بعدم تقييد المستصحب بغاية او زمان علم انقضائه حين يستصحب واما
الالتزام ان الدليل دل على الاستمرار فليس الحكم بالبقاء من جهة الاستصحاب فظهر
مما ذكرنا انه لا منافات بين جزء الاول من كلامه مع الاخر حتى يقال انه عدول
بل جزء الاخر مفصل لما ذكره اولا على سبيل الاجمال فقوله وان كان يقتضيه مطلقا
معناه انه ان كان يقتضيه من غير تقييد بوقت يعني استمرار الحكم لا ما قاله بعض
الافاضل من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول اعم من ان يكون
والا على الاستمرار او ساكتا عنه بل مراده لما ان المقتضي يقتضي الحكم في الزمن الاول
مستمرا على الاطلاق ثم اذا شك بملاحظة شيء عارض في بقائه ام لا يحكم بالبقاء
بملاحظة دلالة الدليل ثم يرجع مذهبه الى المذهب السابق الذي نقل نعم احتمل
الاطلاق في كلامه على ان لا يكون مختصا ومقيدا بوقت الحكم من سكوت الدليل ودلالته
على الاستمرار يمكن فرق بينه ما لم نعرفه وبينه لكن بعيد في الغاية فتامل فان هذا من
تمام الاقسام الثالث والرابع وهو التقسيم باعتبار نفس الشك وباعتبار منشأ الشك
فقد ظهر الكلام فيه في التقسيم في دليل المستصحب كما لا يخفى نعم من حيث نفس الشك
ينقسم

ينقسم الى [illegible] وكذا فيثبت ان المراد به في تعريف الاستصحاب اما
مع تساوي الطرفين اي البقاء والارتفاع وما كان مع رجحان البقاء او الارتفاع
ولا اشكال في دخول الاولين في النزاع هذا تمام الكلام في الاقسام الى موارد
يختلف الحكم بحسبها في بيان محل النزاع المقدمة الثانية اعلم ان المحققين ذكروا في المسئلة اقوالا
ترتقي الى اثنا عشر او ازيد لكن اكثر السيد الاستاد دام ظله الحضارة في قولين
الحجية مطلقا وعدمها مطلقا ثم يرجع التفصيل كلها الى القولين المقام الاول في التفصيل بين
الوجودي والعدمي فنقول ان الاستصحاب العدمي ليس داخلا في محل النزاع حتى
يكون المفصل فيه مفصلا في المسئلة كما ذهب اليه المحقق الملا شريف معلم الاستاد السيد صاحب
الرياض حيث ادعوا كون استصحاب العدمي مما اتفق القوم على حجيته لا دلالة الى بقاء الملا
من الاجماع والسيرة وتمسك القائلون بحجية الاستصحاب مطلقا بان العلة المبقية هي العلة
المحدثة والحال ان هذا لا يتم في الاستصحاب الوجودي ولا يجري في العدمي والمستدلون
هم المتفقون مطلقا صرح العدميات ايضا فيلزم ان تكون الدليل اخص من المدعى فيعلم من هنا
ان العدمي معدود عنه بحجية خلافا لبعض من المحققين كالشيخ المرحوم قدس سره حيث اختار الاول
كونه داخلا في محل النزاع وله ايضا ادلة مذكورة في تصانيفه كما انه لنا على خروجه عن
محل النزاع وجوه الاول ان تحصيل محل النزاع اما من ملاحظة العنوان او الادلة
او الثمرة فالعنوان هنا لا يمكن في الاستصحاب حال الشرع دون العقل وغيره بحكم
ذكرنا

من ان استصحاب حال العقل وهو استصحاب النفي والبرائة الاصلية خارجة عن محل الكلام
في الاصول فمحل النزاع في الاصول هو استصحاب المستصحب الثابت بالشرع وان شمل
الادلة الاستصحاب العدمي ايضا باعتبار انه ايضا متصف بوصف اللحوق باليقين
السابق لكن التعاريف للاستصحاب لا تتناوله لان العدم ليس بكائن بل هو من
قبيل لم يكن كما ورد ان شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فاطلاق كان على العدم ليس
بحقيقة ولفظ الكون مذكور في غالب التعاريف مع ان علية ثبوت الحكم في الزمان الاول
للثاني لا تتصور في الامر العدمي فان العدم ليس بشيء ليصير منشأ لثبوت شيء
وبالجملة مرجع هذه الجهة لخروج الاستصحاب العدمي عدم ملائمة للتكلم الاصولي عنه وصرحوا
بان التوقف للاستصحاب حال الشرع كما اعترف به الشيخ الاستاد قدس سره في طي
كلماته وتمسك في دخوله في النزاع بوجوه اخر نذكره ان شاء الله والوجوه الثلاثة
التي ذكرها المحقق الاستاد ملا شريف نفعنا الله بافاداته على ما حكى عنه الشيخ لا خلاف في اخ
مع مطابقته لما اختاره في خروج الاستصحاب العدمي ليس بشيء لما ذكره الشيخ
في رده وان اتفاقهم على جريان الاصول العدمية في الالفاظ ليس من جهة التعبد
في حجية الاستصحاب العدمي بل من جهة حصول الظن منه والظن والظهور اللفظي حجة
ولذا اتفقوا على كون اصل في الالفاظ مثبتا للوازم كالدخول وبما ذكرنا انفا
وما سبق في المقدمات ظهر انه ما استظهره الشيخ المرحوم من تصريحهم في العنوان بان الاستصحاب
هو استصحاب الحال وحال الشرع هو بيان اقوى الاقوال وليس مرادهم الحصار محل
النزاع فيه ليس محله لان الاستصحاب الذي هو من الادلة التي هي موضوع علم الاصول
المثبت

المثبت للحكم الشرعي هو الاستصحاب الوجودي والعنوان شاهد صدق على ذلك
والوجوه التي تمسك به الشيخ قدس سره على كون العدمي داخلا في النزاع منها كلام
الوحيد البهبهاني في رسالة الاستصحاب بعد نقل القول بانكار الحنابلة الاستصحاب
مطلقا عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض اخر ما هذا لفظه لكن الذي
نجده من الجميع حتى من المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل ويستدلون
باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك انتهى كلام البهبهاني
وجه الاستدلال بهذا الكلام على دخول العدميات من وجهين احدهما بملاحظة ظاهر
التقسيم فانه اقسم الاستصحاب اولا الى العدمي والوجودي وظاهر التقسيم دخول
الاقسام في محل النزاع وثانيهما استدلاله بقوله ولكن فان ظاهر الاستدراك
بان الاستصحاب العدمي والوجودي في الالفاظ مسلم في مقابل المثبت المطلق والنافي المطلق
والمفصل ان المنكر ينكره في الالفاظ ايضا والا لم يصح في مقابل القائل بالاستصحاب
في الالفاظ هذا الكلام فيعلم منه ان الاستصحاب العدمي فيه خلاف والفريد البهبهاني
اختار حجيته اما الجواب عن الاول فواضح لان التقسيم اعم من ان يكون الاقسام محل النزاع
ام لا واما الثاني فلامكان ان يكون المراد من هذا الاستدراك التلويح والاشعار
بان المنكر في الوجودي قائل بالعدمي في الالفاظ والمناط متضح من حيث
ان القائل به في العدميات لا بد له من قوله في الوجوديات باعتبار ان المدار
على كونه استصحابا

فلا فرق بين الوجودي والعدمي من حيث كونه استصحابا مع ان ظاهر تقابل المفصل
المذكور في كلامه ان المثبت والمنكر انما هو في الوجوديات فان التفصيل
ليس هو بين الوجودي والعدمي فلو كان العنوان الخصم لكان الاولى ذكر
التفصيل بين العدمي والوجودي كما هو متحقق ويؤيد ما ذكرنا في الاستصحاب
كلام الشيخ قدس سره في رد استدلال الاشعري على عدم خروج العدميات
في النزاع بان مبنى النزاع في حجية الاستصحاب وملازمه هو النزاع على كون العلة
المحدثة للاشياء علة للابقاء حيث قال قدس سره بعد كلام له مع انه يمكن ان يكون العرض تعميم
المطلق في العدمي بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم يحتج في بقائه
الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى ومنها ما استظهره من كلام
صاحب المدارك في الاستصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الاكثر حيث
نسب اليه انه ينكر هذا الاستصحاب لانكاره الاستصحاب العدمي فعلم من انكاره
ان العدمي ايضا ليس بمسلم والجواب ان صاحب المدارك من جملة المنكرين
للاستصحاب الوجودي فنظير سيد المرتضى حيث قال ان المدار على ملاحظة
الدليل الدال على المستصحب في الزمان الاول فان دل على الاستمرار اتبع حكم به
والا فلا فهو من المنكرين وانكاره هذا الاستصحاب العدمي في الجلد المطروح ليس
من حيث كونه استصحابا عدميا بل من حيث ان مرجعه في المقام الى استصحاب الامر الوجودي
والاستصحاب الوجودي تابع للدليل كما هو المصرح به في كلامه لان استصحاب عدم التذكية
في الجلد

في المضغة استصحاب الموت حتف الانف وهو امر وجودي وبعبارة اخرى الاستصحاب هنا
معارض بمثله فليلاحظ عبارته بحذافيره ومنها ما تمسك به لعدم الاتفاق في العدميات
اتفاقهم اختلافهم في ان النافي يحتاج الى دليل ام لا وقال ره بعد ما لاحظ ذلك العبارة
تحرير ما هو صدق على ما ادعيناه وتقريب الكلام ان القائل بمطالبة الدليل من النافي
مع اعتقاده باستصحاب العدم قائل بعدم اعتباره والا لما صح مطالبة الدليل
منه لاستظهاره بالاستصحاب في جميع المواد والجواب ان النزاع في المسئلة ان
النافي هل يحتاج الى دليل ام لا ليس مبتنيا على حجية الاستصحاب العدمي وعدمها بل من جهة
اخرى والقائل بمطالبة الدليل من النافي قائل بحجية الاستصحاب مطلقا حتى في الوجودي كابن الحاجب
في مختصره ما لفظه النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان
ضروريا نظريا وهو محال والقائل بالاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي
الشريك ونفي الحدوث النافي لو لزم الزم منكر مدعي النبوة وصلوة سادسة ومنكر الدعوى واجيب
بان الدليل قد يكون استصحابا مع عدم الرافع وقد يكون انتفاء اللازم وبين مراد الحاجبي
العضدي في شرحه على المختصر بان مراده من كونه ضروريا نظريا ان النظري ما يحتاج
الى الدليل والضروري خلافه فان كان العلم بعدم شيء في الواقع من المسائل الضرورية
فلا يحتاج الى دليل فلم تنازعوا فيه وان كان نظريا لا بد للمدعي النفي اقامة الدليل
واللازم كون الشيء ضروريا نظريا بالنسبة الى شخص واحد وكذا في جواب دليل
النافي ان عدم مطالبة الدليل من النافي في الامثلة انما هو من جهة ان دليله معه الخ

الاستصحاب كما في وجوب صلوات سادسة فان البراءة الاصلية امر مسلم بين الجمهور
ووجهه ان اللوازم في بعضها مما كان مفقودا كما في مدعي النبوة ومثلي معارضه
وفيها فان لوازم ادعاء النبوة اتيان المعجزة ولوازم كتاب الشارع المقتضي تشمل
اخر ابواب التكاليف المعلومة اشتهاره وتواتر نقله وهو مفقود كلكم لعدمه
ففي هذه الموارد عدم المطالبة لكون ادلتهم مركوزا في اذهانهم بحيث لا اشتباه لكن
التنبيه فظهر ان جهة جمع النزاع في هذا القول ليس اختلافهم في حجية الاستصحاب
العدمي فان ظاهر كلامهم انه مطالب بالدليل ولو كان استصحابا لكن لما
كان يكتفى لهذا الدليل مركوزا في الاذهان لا يتفوهون به في مقام المناظرة نعم يرد على
عليهما اشكال وهو انهما قالا في اول العنوان ان من ادعى العلم بعدم شيء في الواقع
يحتاج الى الدليل والا لزم كون الشيء الضروري نظريا ولا شك ان العلم هنا هو الاعتقاد
الجازم لقوله انقسم الى الضروري والنظري [illegible] فالدليل المطالب الاستصحاب
المدعى للعلم بعدم الشيء واقعا لا بد ان يكون مفيدا للقطع بالواقع والاستصحاب
على تقدير تماميته انما يفيد الظن غاية الامر وبالجملة عرفت ان ما بدأه الشيخ لمطلبه لعله لا علينا
نعم لو استظهر الشيخ ما في كلام الحاجبي في عنوان الاستصحاب حيث ذكر فيه كلاما يظهر
منه التعميم في محل النزاع وان تحمل فيه ان لا يكون شاهدا على عموم النزاع فانه ذكر قيد اثباتا
ونفيا بعد نقل القول بالاثبات والنفي المطلق والتفصيل بين الاحكام وغيره
فان كان القيد راجعا الى الاولين يثبت عموم النزاع وان رجع الى الاخير لا يثبت المطلوب
لكن الابهري في حاشيته

111

لكن الابهري في حاشية المختصر صرح بما يؤيد مذاق الشيخ في تعميم النزاع ويمكن ان يقال ايضا
ان ظاهر عنوانه باستصحاب الحال تنكير كون العدمي المعبر عنه باصالة النفي لا زال داخلا
في النزاع فلابد على فرض كون القيد الاثبات والنفي راجعا الى الجزئي في كلامه من حمل كلامه
على العدمي الملازم للوجودي لا كل اقسام العدميات حتى ما ادعى الشيخ الاجماع على الاتفاق
على حجيته وجهة خروجه عن محل النزاع كالاصول الجارية في الالفاظ والبراءة الاصلية
فان قلت ما اعترفت به من دخول بعض العدميات في محل النزاع كاف لنا وانت
في صدد نفي الكلي حسب ما قررت ان اطلاق الاستصحاب على العدمي غير معقول
قلت بعد التنزل عن عدم معقوليته انما لسنا في صدد نفي الكلي كما ان الشيخ ليس في صدد
اثبات الكلي كما اعترف به في خروج بعض العدميات مع ان ما اعترفت به في كلام
الحاجبي في الحقيقة مرجعها الى الوجودي كما لا يخفى مضافا الى ان عنوان الحاجبي الاستصحاب
الحال اقوى شاهد على خروج العدميات راسا فكانه غفلة عن ذلك لكن لو تمسك الشيخ بها
به كان له وجه ومنها ما في النظرة كما في استدلال المثبتين كما في المنية بانه لو كان [illegible] لم يكن
معتبرا لانسد باب الاستنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمال المعارض والمخصص والمقيد
ونحو ذلك فيه ولا يندفع الا بالاستصحاب العدمي فاستدلال المثبت المطلق بهذا الدليل يدل
على حجية الاستصحاب العدمي فلو كان العدمي مسلما والنزاع في الوجودي لما صح الاستدلال
بهذا الدليل لكونه اخص من المدعى والجواب عنه من وجوه الاول انه مع ما يمكن المناقشة
فيه بان كلام العلامة في التهذيب اصرح مما في النظرة الشيخ لا في كلام السيد العميد الذي
في المنية التي هي شرح للتهذيب يقال ان عنوان المسئلة في التهذيب استصحاب حال الشرع
فلابد في اتمام الاستدلال

بهذا الدليل في ~~غير محله~~ من باب المناط بتقريب انه لا شك في حجية الاستصحاب العدمي
والا لم يلزم عدم انسداد باب الاستدلال بالتقرير المذكور فاذا التزم الخصم بحجيته في الفقه
للابدية من قبوله في الوجودي ايضا فان المناط وجهه لو نها الستصحابا سوجود فيه في كليهما
مع ان ظاهر النقض بها بالعدمي يشعر بتسليم الامر فيه بحيث يسلم لخصم والا يلزم
المصادرة والثاني انه يمكن ان يكون مراد العلامة من الاستصحاب العدمي ما يلايم
الوجودي فان معنى الاصل عدم التقييد والتخصيص استصحاب لبقاء العدم كما له ولذا
نظيره المنكر والثالث ان الاستصحاب عدم المعارض والمخصص والمقيد ما ادعى
الشيخ المرحوم الاجماع والسيرة عليه فكيف يصح الاستدلال بهذا الدليل على كونه محل النزاع
وكيف يصح النسبة الى العلامة عدم التفاته بان هذه الاصول مسلم عند الكل
ومنها استظهار ما استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب
معتبرا لزم ترجيح بينة النافي في مقام التعارض على بينة المثبت لاعتضاده بالاستصحاب
والجواب انه على فرض تمامية هذا الاستدلال يحتمل ان يكون البراءة الاصلية محل النزاع
فان غالب الموارد النافي معتضد بالبراءة الاصلية كما ادعى المنقح من الفاخر
وقد مر مرارا ما يحرانه كونه مجمعا عليه والحاصل ان استصحاب العدمي ما هو خارج
عن هذا النزاع الاصولي وان لم يكن جميع افراده متفق عليه فالمفصل بين الوجودي
والعدمي ~~منكر الحق~~ باثباته للثاني دون الاول فهو منكر مطلق المقام الثاني
التفصيل بين الاستصحاب الجاري في نفس الحكم الشرعي فيعتبر وفي غيره فلا يعتبر
والعكس واعلم ان الفاضل القمي ره عد القول باعتبار الاستصحاب في غير الحكم الشرعي
دون نفس الحكم

بسم الله والحمد لله والصلوة والسلام على سيدنا محمد واله الطاهرين اما بعد فهذا
بذلة من المسائل الاصولية الفرعية على ما نبهنا عليه استادنا الشيخ الجليل المتبحر
المرتجى ادام الله افضاله العالية وبالله التوفيق واليه التوسيل فنقول قبل الشروع
لابد من رسم مقدمة يذكر فيها الامور الثلاثة التعريف والموضوع والفائدة فان
كلا من العلوم المدونة التي هي عبارة عن خصوص المسائل المذكورة بها او الاعم من المسائل
والمبادي والموضوع كما يقال اجزاء العلوم ثلاثة لابد ان يتصور ولا اقل اكثر ومنها
فيه بالرسم لكي يحصل البصيرة التام وغالبا التعريف بالرسم هو المؤلف بالفائدة
وذكر التعريف والفائدة في مقدمة الكتاب لحصول البصيرة التامة
وذكر موضوع العلم لتمايز العلوم عن الاخر اذ عرفت هذا فنقول هذا العلم الذي
نشرع فيه هو اصول الفقه وله اعتبارين معنى تركيبي اضافي او افرادي علمي
ولغرض القوم لكلا المعنيين لبيان المناسبة المصححة للنقل في الثاني اما معناه
التركيبي موقوف على بيان اجزائه فنقول الاصل جمع الاصل وهو في اللغة ما يبتني عليه
الشيء كما صرح به جماعة من الاصوليين وهذا المعنى معنى عام له افراد بالنسبة الى الخصوصية فان
ذ مبتني كل شيء بحسبه فرب شيء يكون مبناه العقلية ورب يكون مبنى الشيء الحكمي
سابقا عليه في الرتبة او في الوجود فالقول بالنقل في المشترك الى هذين المعنيين او التجوز
او الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر وفي الاصطلاح يطلق على معاني مرجعها الى
الاربعة وهو الراجح الظاهر والاستصحاب والقاعدة والدليل واما اطلاق
الاخر في اصطلاح اهل الدراية من ان يطلق الاصل على المعصوم وكذا الاصول
الاربعة مائة وهكذا اصطلاح اهل الميزان ان الاصل هو المقيس عليه وهكذا خارج
عن اصطلا

عن اصطلاح الاصوليين فكلام صاحب القوانين ان الاصل يطلق في الاصطلاح
على معان منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين لا يوجه الا باعتبار احد امرين
ان يكون مراده الاعم من اصطلاح الاصوليين ليشمل سائر الاصطلاحات كما ذكرنا
لكن على هذا ايضا لا يخلو عن مناقشة لان قوله منها الاربعة لا يناسب الا في
فيما كان الاطلاقات فيه لا اقل من ضعفيه او اضعافه والثاني ان يكون
مراده كما قاله السيد محسن الكاظمي حيث عد اطلاق الاصل على معان تزيد على عشر
من قبيل اصالة الطهارة واصالة عدم الحادث واصالة النفقة وغيرها من افراد
الاستصحاب وهذا ايضا لا يخلو عن شيء فان هذه الاطلاقات من افراد
الاربعة ولا تنحصر على هذا في خمسة عشر بل تكون زائدا عليه الا انه لبعض
من هذه الافراد لما كان اكثار كما يتفرع عليه كثير من المسائل يحكى عدة علاحدة في
محل الاول لما ذكرنا من ان مرجع الكل الى الاربعة ولو اعمل الفاضل المذكور
بحث البرائة الى ما ذكرنا فان قلت الاصول العملية ليس اطلاق للاصل
قلت مرجع الاصول العملية ايضا الى الاربعة المذكورة فان البرائة والاشتغال
راجع اما الى الاستصحاب او الى القاعدة والتخيير راجع الى معنى القاعدة والمناسب
من معانيه في المقام اما المعنى اللغوي واما الاخير من معانيه الاصطلاحية فالقدماء
من الاصوليين صرحوا بان معناه في الهيئة التركيبية هو معنى الاصطلاحي كالحاجبي
والعلامة في التهذيب والنهاية والشيخ البهائي في الزبدة والعضدي [illegible] المنية والفاضل
والقمي لانه من المعنى اللغوي محل نقل الى المعنى العلمي فالحق بمقتضى القاعدة تقدم اصطلاح
المتكلم وهو ما ذهب اليه القدماء لما عرفت من ان تقدم الاقرب بالاصطلاح واهل العلماء

~~[illegible]~~ وجهه في المفاصل الفهم لكون المراد بالاصول بالفقه هو المعنى
اللغوي بانه ان كان المراد هو المعنى الاصطلاحي فلا بد ان يكون المراد منه قبل العلمية
هو القاعدة ثم نقل الى الدليل فيلزم نقل مرجوح وهو نقل العام الى الخاص فلان
القاعدة اعم من الدليل فنقله الى الدليل نقل العام الى الخاص وهو مردود لان هذا
ليس بنقل كيف ويلزم المحذور على فرض كون هذا النقل فيما لو كان المراد من الاصول
معناه اللغوي فانه يلزم النقل العام الى الخاص ايضا على ان كون المراد منه قبل
العلمية هو المعنى الاصطلاحي انسب بالمعنى الاصطلاحي للكل في جزء الاخر منه
وهو لفظ الفقه ثم على فرض كون المراد منه هو المعنى الاصطلاحي لا يكون فرق بينها
احد الاخرين كما ينقدح انه لا وجه لتعيين احد الاخيرين ترجيح لبعض احدهما في ان
المراد هو القاعدة لكن لا يخفى فيه فانه على هذا اضافة الاصول الى الفقه اي يكون
بتقدير من لان معيار هذا انما هو كون المضاف بتمامه من المضاف اليه لعبارة اخرى قوام
وجود المضاف اليه انما هو بوجود المضاف اليه بعبارة اخرى يكون المضاف في تحقق
المضاف اليه بحسب وجوده وفي المقام يكون القاعدة التي معنى الاصل مقتضيا
وجوده على ثبات المسائل الفقهية وما سيأتي في الكتاب فلان الكل انما هو قوامه
بوجود الاجزاء واذا كان الاضافة بيانية يكون المعنى ان القواعد التي يكون هذا الكل
فقهيا فقط كان مقتضي وجوده فقط وهذا كما ترى لو كان المراد من الاصول هو
الادلة فان هذه الاضافة يكون بتقدير اللام ولا يلزم محذور نعم على هذا يلزم
من ان كتاب حزازة وهو ان الادلة الاربعة ليس من علم الاصول بل هو موضوع
علم الاصول

راجع

علم الاصول فلا بد من ان يقال ان علم الاصول يتكلم من عوارض الادلة لتبيان
الاصول الفقه اي عوارض ادلة الفقه هذا تمام الكلام في الجزء الاول من جزئيه اما الجزء
الاخر فنقول الفقه في اللغة يطلق على معان منها الفهم المطلق قال الله تعالى لا تفقهون
تسبيحهم ومنها فهم الاشياء الدقيقة ومنها فهم مراد المتكلم من كلامه ومنها
فهم المدلول من الدليل ومعنى الفهم يقال مطلق الادراك وقد يقال جودة الذهن
وسرعته لكن معناه الحقيقي هو مطلق الادراك والباقي من افراده ولا يرد
النقض بان معنى الحقيقي للفهيم هو الرجل السريع الانتقال ولا يطلق على البليد
وان كان عالما لان الفهيم صيغة المبالغة والمبالغة فيه ليس لتعدد الادراكات
بل زيادة في كيفية الادراك وهو سرعته نظير الطهور وفي الاصطلاح عرفوه
بتعاريف ذكرها يوجب الاطناب اعرضها تعريف صاحب المعالم وهو انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وبيان المطلب فيه يقتضي بيان الكلام في اجزائه
العلم يطلق على معان ترتقي الى احد عشر منها الصورة الحاصلة في الذهن او حصول الصورة
بالنسبة اليه اما من قبيل الانفعال او الكيف وهذا مع قطع النظر عن انتزاعه عن التصور
والتصديق وملاحظة انه قدر جامع بين التصور والتصديق او مع ملاحظة انقسامه
ولو انه جامعا بين التصور والتصديق كما ذكره الاستاد [illegible] وانه ذكر هذا المعنى ثانيا
العلم منها التصديق العرفي فان كان التصديق بسيطا فالعلم هو التصديق وان كان
مركبا كما هو مذهب المنطقيين من تصورات ثلاث والحكم بالنسبة اي بالوقوع واللاوقوع فالعلم
عبارة عن جزء الاخر منه ومنها خصوص التصور وما يقال من ان التصور ايضا ينقسم الى
القطع والظن والشك كما عن بعض المحققين كلام فيه للتحقيق فيه ومنها التصديق

الظن بالخصوص ومنها القدر الجامع بين الجزم والظن وهو الاعتقاد الراجح
ومنها بالخصوص الاعتقاد والجزم الذي يكون مطابق للواقع بحيث لا يزول
بتشكيك المشكك ويسمى هذا باليقين وله مراتب ثلاث العين اليقين
والحق اليقين والعلم اليقين ومنها الاعتقاد والجزم الذي يزول بتشكيك
المشكك ويسمى هذا بالتقليد فانه يزول بعد زوال اليقين عن مقلده العقيم ومنها
الاعتقاد والجزم الغير المطابق للواقع ويسمى بالجهل المركب ومنها قطعي ويراد
منه المسائل المندرجة تحت العلوم المدونة اي المسائل الذي تبحث في هذا العلم
واما الاحكام فهو جمع حكم وهو في اللغة من القضاء يقال فلان حاكم اي قاض
وفي الاصطلاح يطلق على معان ستة الاول التصديق الثاني [illegible] الثالث
المنتسبة [illegible] الرابع الخطابات المتعلق بافعال المكلفين من حيث الوجوب والاقتضاء
والتخيير الخامس القدر المشترك بين الاحكام التكليفية الخمسة وهو الاذن
المطلق اما في الفعل او الترك والسادس القدر المشترك بين الاحكام التكليفية
والوضعية وهو الآثار الشرعية ~~وهو [illegible] التصديق [illegible]~~
~~في المعنى [illegible]~~ اذا عرفت معانيهما
اللفظين نقول ان ارادة بعض المعاني من هذين اللفظين في تعريف الفقه
غير ممكن ضرورة بحيث لا يحتاج الى البيان مثل ان ارادة مطلق الا[illegible]
الصورة اللازم في التصديق والتصور من لفظ العلم غير مراد بملاحظة احد جزئيه وهو
المشهور فان الفقه ليس تصورا اصلا فكذا لا يراد مطلق التصور الذي هو احد معاني العلم وكذا
لا يراد

لا يراد منه المسائل فان معناه حينئذ يصير ان الفقه هو المسائل بالاحكام وهذا غير مراد
قطعا ~~لم يمكن ارادة التصديق في لفظ العلم وله معناه الحقيقي لانه~~
~~انه هو الاعتقاد والجزم~~ [illegible] فيمكن ارادة المعنى الحقيقي للعلم وهو الاعتقاد
الجزم الحكم والاقسام الثلاثة وفي ارادة التصديق من الاحكام كما هو احد معانيه
غير سديد لان المراد بهذا التصديق المعبر عنه بالاحكام اما التصديق الفقيه
او تصديق الشارع وكلاهما باطل اما الاول فلان الفقه ليس عبارة عن التصديق
بتصديقه بل الفقه عبارة التصديق بمصدقات الشارع مع ان الفقيه كل
هذا انما يحق لو كان مستحضرا جميع ما يعلمه وان كان عالما لكن يذهل عن علمه
فلا يصدق عليه انه عالم بالتفت وكذا يرد عليه ان العلم بالعلم لا يكون عن الادلة
الادلة والظرف متعلق بالعلم لا بالاحكام كما بينه بل الالتفات كما صرفه الفقه
سابق انما يحصل بالممارسة والتفكر واما الثاني فلان تصديق الشارع الذي
يكون متعلق تصديق الفقيه انما يتحقق بعد وجود النسبة الحكمية وقبل جعل
الشارع الاحكام لا يكون نسبة يذعن به الله تعالى مع ان العلم بتصديق الشارع
حقيقة لا يحصل عن الادلة فان مفاد الادلة حجيتها في حق المكلف من حيث انهم
معذورون لا من حيث انه حقيقة مصادف مع الواقع فالمراد بالاحكام هنا ليس
التصديق واما لكن المراد بالاحكام خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
فقط مع ان الفقه ليس مجرد التصديق الجزم بخطاب بل هو حاصل للعامي القاصر

للقرآن يلزم اتحاد الدليل والمدلول فان المدلول على هذا انما يكون
هو الخطابات والدليل هو الكتاب والكتاب ليس الا الخطابات
فيلزم اتحاد الدليل والمدلول وقد اشار الاشعرية في التفصي عن
هذا بان الدليل هو الكتاب لكن المدلول ليس هو الخطابات اللفظية
بل الاحكام عبارة عن مدلول الخطابات اللفظية المعبر عنها بالكلام النفسي
حيث ذكروا ان من صفات الله التكلم تعالى الله متكلم والتكلم صفة
قائمة بذات الله تعالى بعده وكلما كان الصفة قائمة بذات الله القديم فهو ايضا
قديم والذي يقبل القدم هو الكلام النفسي لا اللفظي فانه متجددة لا ابتداء له
ومعاد مخالفة للابدان ومبنى مطلبهم انهم يجعلون التكلم مقابلا للعلم والقدرة
فكما كان العلم والقدرة والخبرة من الصفات الذاتية الازلية فكذا صفة
التكلم يكون صفة قائمة بذات الواجب الوجود فيلزم ان يكون كلاما نفسيا هي
يقبل القدم هذا كلامهم لكن هذا الكلام وارادة الكلام النفسي في حق الله تعالى
لان مدلول الالفاظ قبل ان يتلفظ بها في الاخبار له طرف خارجي وطرف نفسي
الكلام اولا مطابقه مثل قيام الزيد وعدمه الذي هو في الخارج اما واقع او مجرد واقع
والنفس له طرف ذهني يتصوره المتكلم في الذهن اولا ويهيؤه اولا في ذهنه ثم
ينطق به وفي الانشاء وليس له هو الخارج الواقع تطابقه اذ لا نفع فيه اما ارادة
لحصول شيء واما كراهة لحصول شيء آخر فما نقل من الكلام النفسي
اي معنى

اي معنى اردت منه اما وقوع النسبة في الخارج او لا وقوعه فلا شك انه
لا مدخل فيه للمتكلم اصلا وابدا وان اردت ان التصور الذهني قبل التلفظ
هو الكلام النفسي فهو وان كان له وجه في حقنا لكن انتقاش الصورة
في الذهن لا يتصور في حق الله قبل التكلم او بعده فلا بد ان يعبر عنه بالعلم
بالاصلح فيلزم المحذور الذي قد فررتم عنه وهو التكلم صفة مقابلة للعلم والقدرة
ليس براجعة اليهما كما هو مذهب العدلية وهكذا ليس في الاشياء المطلوبة حتى ارادة
والمبغوضة المعبر عنها بالارادة والكراهة وهما ايضا صفتان من صفات الله
فصار مرجع التكلم اليهما فيلزم المحذور مع انه لو كان الاحكام عبارة عن المعاني
[illegible] لا الالفاظ ليس بدليل اصطلاحي بنيته فان الدليل هو ما يمكن بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري فلا بد فيه ان يكون المطلوب الخبري اولا المعلوم بالاجمال ولعله بعد
تفصيله بترتيب الدليل والنظر فيه وهذا الخلاف الحق فيه فان اللفظ هنا دال كما
عن اصل الحكم وقبله ليس شيء علمنا اصلا وهذا هو الذي اشار اليه الفاضل العربي
ويمكن المناقشة في الاخير بان قبل النظر في الدليل ليس شيئا للمطلوب الخبري وبعد النظر
الصحيح توصل اليه فالالفاظ الخطابات قبل النظر والاستدلال فيه تكون كالشيء المطلوب
لكن بعد النظر وهو ان هذا ما قام به الكتاب وكلما قام به الكتاب فهو حجة
فهذا حجة فالكتاب مثلا دليل باعتبار ان النظر الصحيح فيه ينتج اثبات الحكم اي
مدلوله كما ان ما قاله الفاضل المذكور بعد في رفع هذا الاشكال بان الاحكام

عبارة عن المعلومات الاجمالية التي علم بالضرورة من الدين ان لكل واقعة
من الوقائع في الواقع حكم من الله والادلة عبارة عن الخطابات التفصيلية
المرتبطين بها تفصيل الاحكام كما يجاب عن الدور في المشكل الاول
بان النتيجة لا بد ان تكون معلومة في الجزء الكلي بتقسيم هذا اي بالاجمال والتفصيل
يمكن المناقشة فيه بان هذا الفرق لا يرفع اشكال اتحاد الدليل والمدلول
فان الاحكام ان الخطابات الاجمالية فاثبات المجملات من الاحكام ليس من الادلة
بل اثباته بالضرورة والاجماع كما عرفت وان كان الاحكام عبارة
عن مفصلات الاحكام فالادلة ايضا هو الخطابات التفصيلية فيلزم
الاتحاد ايضا وبعبارة اخرى الاجمال والتفصيل ليس تجيبه تعقيديه بل وصفان
عارضان لشيء واحد فالاولى ان يقال ان الاحكام ليس عبارة عن خطابات
بل التصديق كما ذكرنا بل معناه احد الامور الاربعة الاخر وهو النسبة الحكمية
والمحمولات المنتسبة والقدر المشترك بين التكليف باعتبار انحصار فيه
وهو بمعنى النسبة وكذا القدر المشترك بين التكليف والوضعي على الاخيرين فيلزم
هذه التصديق الشرعية الفرعية هذا كله مع ان المراد بالعلم هو التصديق
الجزمي واما لو قلنا بان المراد بالعلم هو الملكة يكون المعنى ان الفقه هو الملكة
بالتصديق بالمحمولات المنتسبة او النسبة او غيرهما فيتحقق والتعبير عن الملكة
بالتصديق لما تقرر في محله ان متعلق الملكة في العلوم ليس الا التصديق ويلزم
ان لا يكون

كما دل على انه [illegible]

ان لا يكون هذا عن الادلة وهذا ايضا ليس بنفعه لان الملكة لا تحصل من الادلة
بل التصديق بالاحكام حاصل من الادلة والملكة انما تحصل بكثرة المزاولة
والممارسة اللازمة في تتبع المسائل فالاولى في معنى العلم هو المعنى المصطلح
وهو الاعتقاد الجزمي وفي الاحكام المعنى المجازي وهو احد من المعاني الاربع
كما ذكرنا والمراد بالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشرع ولو ليست العقل وان
الامور العقلية ولو كان الشرع العرفية ايضا قائل به جليلين مبين له ليس من البرهانيات
كالكل اعظم من الجزء والشرع ذهب اليه اكمل العقلاء لا بد ان يكون فانه
لكن ليس من الشرعيات ولا دلة ما ظهر الجواب عما اورد عن المقام بان وجوب
النظر في المعجزة ليس مما يمكن وصوله من الشرع فان شرط ثبات الشرع
او الرسالة تبتني وبعده يلبسه يبين الاحكام فان العقل انما بين الباطن فاذا
كان الحكم مما فيه كان فيه الشرع ببيانه فهو حكم شرعي وان كان الحاكم به العقل
وخرج بالفرعية مسائل الكلامية والاصولية الفقهية مما لم يكن متعلقا بافعال المكلفين
والمراد بكون الفرعية ما يكون متعلقة بافعال المكلفين ليس بان يكون فعل المكلف
موضوعها والاحكام الفرعية محمولة اليه مثل قولهم الصلوة واجبة والحكم ضرورة
بموارد مثل غالب مسائل الارث والامور المتعلقة بالنية حرام في الصلوة مثل
شرط ام الادعاء ام الموارد فان قولهم في الفقه السدس للام مثلا ليس الموضوع فعل

فعل من افعال المكلفين وكذا غيرها فان المراد بكون الفقه عبارة عن الاحكام
المتعلق بمسائل المكلفين ان الغرض من التكلم فيه صحة افعال المكلفين وفساده
مثلا التكلم في ان للامام السدس عرضه ان المكلف لابد ان يورث الامام
سدس متروكاته مثلا والمراد ادلتها فهو متعلق اما بالعلم باعتبار
ان معناه التصديق واما بالاحكام ان كان المراد به نفس التصديق واما متعلق بالوصف
للاحكام وهو اما افعال المخصوص وهو قوله التفصيلية عن الادلة واما افعال
العموم وهو لفظ الى صلة فالتقدير خلاف الاصل فالاولى ان يكون الظرف
متعلقا بالعلم فالظرف لغوا الا ان يكون واما الدليل فهو لغة بمعنى الهادي والمرشد وفي
اصطلاح الاصوليين ما يمكن بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وفي الاصطلاح المنطقيين
قضيتان فصاعدا يستلزمان لذاته قولا اخر مثلا التغير دليل الحدوث والعالم متغير
دليل عند المنطقيين فالدليل مفرد عند الاصوليين ومركب عند المنطقيين وبعبارة
اخرى الدليل هو الواسطة الذي يكون واسطة للاثبات حكم متعلقه او الحكم الاخر مثلا
الاجماع حجة ودليل بمعنى انه واسطة في العروض يقال هذا ما قام عليه الكتاب على وجوبه
وكل ما قام عليه الكتاب على وجوبه فهو واجب فهذا واجب فان قلت ان الواسطة
في العروض معناه ان الحكم اولا يعرض الواسطة وبسبب عروض الواسطة واتحاده
مع المتعلق يعرض المتعلق وعلى هذا فالظن دليل شرعي حجة فاذا ظننت بحرمة شيء
فلابد

فلابد ان يكون النجاسة عارضة للظن اولا والظن يصير نجسا كما ان الحدوث يعرض
التغير اولا ومعنى الحجة في باب الادلة هو ان يكون واسطة في العروض وواسطة في الاثبات
في مقام الاثبات على الخصم والواسطة في الاثبات بعينه هو الواسطة في العروض بخلاف
الحجة في باب المبادي فان معناه ما كان له مدخلية في تحقق الموضوع والطرف المنطقية
الا هو يكون حجة في باب الادلة فان معنى له قلت الادلة الاجتهادية التي تكون
ناظرا الى الواقع اما مفيدا للعلم به او للظن او الكاشف التعبدي فالعلم والظن
طريقان للانكشاف فاما ان يكون العلم والظن طريقا ودليلا وواسطة للاثبات
حكم متعلقهما بمعنى الاحكام ثابت للواقع الا انه مع قطع النظر عن علم المكلف
وظنه والعلم والظن انما يكونان امارات للواقع ومع ذلك لم يلاحظ الشارع متعلق الحكم
بوصف كونه معلوما او مظنونا او يكون العلم والظن جزء الموضوع للاحكام
بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع بوصف كونه معلوما او مظنونا وجعل لهذا
الواقع المقيد حكما وسمي هذا بالعلم والظن الموضوعي وفي الصورة الاولى
فرق بين العلم والظن وان اشتركا في كونهما طريقان للواقع كاشفان لانه
من حيث ان طريقية العلم قهري مجعول لا يحتاج الجعل من الشارع فانه بعد فرض
ان التكليف انما وقع بالواقع الا انه شرط وعلم المكلف بالواقع فلا يمكن بحث
لم يحتمل الخلاف فلا شك ان الدليل المثبت للتكليف بالواقع بحكم بان حكم هذا
مثلا كذا ونفي الحجية عنه بعيد.

للاصل الحكم ويلزم التناقض وحجية الظن مجعول من الشارع فان الظن هو الطرف
الراجح مع احتمال الخلاف فهو ترتيب احكام الواقع على المظنون يحتاج بحكم الشارع
لعدم الاعتناء بهذا الاحتمال فاطلاق الحجة على الدليل ليس كاطلاق الحجة على
ما ان الحجة في باب الادلة كما ذكرنا ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس
القطع نعم يكون واسطة في الثبوت نظير الصباغ في كونه واسطة في ثبوت
اللون للشيء لكن لم يكن اللون عارضا للصباغ اولا وثانيا للشيء كما هو المراد
في الحجة وكون الشيء واسطة في العروض ولا يحتاج في اثبات الحكم للواقع المعلوم
الا بالادلة المثبتة للتكاليف الواقعية بخلاف الحجة في الثاني فانه بعد الاعتبار
انما يكون واسطة لاثبات حكم متعلقه بحيث يعرض بحكم الشارع بحجيته تعلقه اثار
في الموارد من الاثار الاحكام الواقعية بعبارة اخرى ان كون الشيء واسطة
في العروض اعم من ان يعرض نفس الحكم على الواسطة كما في عروض الحدوث للتغير
او يعرض على الواسطة هذا انما كليا على الواسطة وهو الحجة وترتيب اثار الواقع عليه
مثلا يقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه
فهو هذا المقام يحتاج في اثبات الحكم به الى شيئين احدهما ادلة الواقع والثاني الادلة الدالة على
حجية الظن فان الواسطة يعرض الاثار الواقعية على الظن هذا كله في العلم والظن
الطريقي واما الموضوعي فلا شك انهما ليسا بواسطة في اثبات حكم متعلقهما

[illegible]

فان متعلقهما

فان متعلقهما مع قطع النظر عنهما ليس لهما حكم بل هما سببان لتحقق الموضوع ومع
انما هما يكون العلم والظن واسطة لاثبات حكم اخر وهو الحكم الموضوع بوصف كونه
معلوما او مظنونا فهذا حكم اخر رتب الشارع على الموضوع المعلوم والموضوع المظنون فالعلم
والظن سببان لتحقق الموضوع ومع لا يطلق عليهما الحجة في باب الادلة فانهما ليس واسطة
في اثبات حكم المتعلق فان في المقام ليس لحكم للمتعلق بل يطلق عليهما الحجة في باب المبادى
بمعنى انه لهما مدخلية في تحقق الموضوع وهذا يكفي في مقام الحجة في باب المبادى ولذا
لا يقوم مقامهما سائر الامارات الشرعية بخلاف الصورة الطريقية فانه يقوم
مقامها سائر الطرق الشرعية وبالجملة فالدليل ما يمكن بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
والقيد التفصيلية لاخراج الاجمالية والمراد بالتفصيلية ما كان ناظرا الى الواقع
الاولي كالادلة الاجتهادية او الى الواقع الثانوي كالادلة التي تسير الى موضوعها
المجهول الحكم بالواقع كالاصول العملية فقول المفتي للمقلد وان كان ذات اطراف
ولعب ~~وعنهما الحجة~~ لكن لم يكن اخذ المقلد به من حيث كونه ناظرا للواقع بل
من حيث انه يلزم متابعته في مقام العمل وتمسك المقلد به ظاهرا في كل الموارد
لا من حيث كشف الواقع له ولا من حيث الكشف التعبدي بل لمحض انه تكليفه الرجوع
اليه فقول المجتهد للمجتهد الاخر في تحصيل الاجماع او الشهرة من فتوى العلماء ليس
من جهة حجيته لنفسه او لمقلده بل من حيث ان قوله يفيد القطع بالواقع والظن به لو انضمت
بالقرائن الاخر كما هو الشرط في تحقق الاجماع والشهرة فالاخذ بقول الغير مع

من مجرد دليل انما هو من اخذ المقلد لقول المفتي فقول المفتي للمقلد هو الدليل الاجمالي
المطرد في جميع مسائله بخلاف قول المجتهد فان قول المجتهد الاخر دليل تفصيلي باعتبار
ان اخذه بقوله في حيث الاستنباط وحصول الظن منه الى الواقع وقول الفاضل
القمي ان الدليل الاجمالي هو قول المقلد هذا انما فتوى المفتي ثم يورد عليه بانه
هذا ليس دليل العلم بل دليل وجوب العمل ونقض بدليل الاجمالي الذي عند المجتهد
وهو قوله هذا ما ادى اليه ظني فما علمه عبارة باعتبار ان مدرك الدليلين للمقلد
والمجتهد هو النظر في الدليل ليس نفس الدليل وبهذا لا يمكن الفرق بين المفصل
والاجمالي وبالجملة خرج بقوله الفقه هو العلم بمعنى التصديق الادراكات المعلوم التصوري مثل
تصورات زيد وكتابته وسعادته وكرمه فان تصور هذه الامور ليس بفقه والاحكام
لها مادة وهيئة اما المادة فليس يخرج شيء لعدم قلنا بان المراد به النسبة الحكمية
او المحمولات المنتسبة وهذا المعنى مذكور في معنى العلم الذي بمعنى التصديق لكن بالهيئة
يخرج التجزي فان اللام فيه للاستغراق لا للجنس فان جنس الاحكام غير مستفادة عن الادلة
بل جنسها معلوم بالضرورة والبعض وسابقا ان المعلوم بالضروريات بل داخل في الفقه
ام فاللام فيه للاستغراق والمعنى ان كل فرد وافراد الاحكام لا بد ان يكون مستفادا عن الادلة
وبقوله عن الادلة خرج علم الله تعالى وعلم الانبياء وعلم الملائكة وعلم الامام عليه فان علومهم
لم يكن عن الادلة لا ان علم الانبياء مستند الى الوحي وكذا الامام عليه عن النبي
بقرينة

بقرينة تمسكهم بالاحاديث النبوية والكتاب كان يدل لا نعدو للحصر لانا نقول ان اظهار
معلومية انهم موقوف على الوحي وكذا تمسكهم بالكتاب وغيره انما للاظهار وحجة الخصم
او لان التمسك للحجة على المنكرين اما منهم فلو لم تمسكوا بالكتاب او غيره لم تقبلوا
منهم او لمصالح اخر واما اضافة الادلة للعهد كما هو الظاهر لكن الكلام في ان
المراد الادلة المسلمة عند الكل او الاعم الظاهر ان المراد الاعم فيشمل القياس
الظنيات الامرانه ليس بفقه صحيح واما انه فقه فلا كلام فيه وبهذا ظهر ان قيد التفصيلية
مع ان اضافة الادلة للعهد احترازية كان المعهود من الادلة ليس مخصوصا في الادلة
الاجتهادية والفقاهتية بل المتداولة عندهم فلا يخرج بقيد التفصيلية الا التخيير
وبعبارة اخرى ان المراد بالاحكام كما سيجيء بيانه هو الاحكام الظاهرية
والادلة المثبتة لها ليس بمخصوص في الاربعة المتداولة في الاربعة بل
قول المجتهد ايضا دليل للحكم في حق المقلد لكن دليل اجمالية فلا بد
لخروجه من قيد التفصيلية هذا تمام الكلام في بيان الحد والنقض والابرام فيه لكن
يرد اشكالان اخران مشهوران وهو ان الفقه من باب الظنيات فكيف
يقال العلم الجزمي بالاحكام وقد اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكره جمع من المحققين
وهو عين التحقيق

بسم الله تعالى

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين وبعد فيقول العبد ان تنقيح المرام
في حكاية الفقه الرضوي يستدعي بسط الكلام في مقامات ثلثة احدها في بيان اختلاف
الآراء في حاله من التحول من اعتبار هذا الكتاب وثبوت كونها عن مولانا الرضا
عليه السلام وعدمه وثانيها في الفرق بينه وبين سائر الضعفا المنجبرة وثالثها
في بيان صلوحه لتقوية احد الخبرين المتعارضين فان تنقيح هذه المقامات الثلاثة
مما ينفع في مقامات عديدة وتطويل الكلام في تنقيحها هنا وان كان خارجا عن وضع
الرسالة الا ان في الاعراض عنه تفويتا لجملة من بدايع الافكار فنقول اما الاول فقد
اختلفوا فيه اختلافا كثيرا شديدا وظهر منهم فيه ثلثة اقوال احدها القول بكونه
من مؤلفات الامام عليه السلام وهو لجماعة من المحدثين والمجتهدين والفقهاء واول
من ذهب الى ذلك واصر في ترويجه رجل فاضل محدث سيد كان ثقة له القاضي امير حسين
وهو الذي اظهر هذا الكتاب وجاء به من مكة المشرفة الى اصبهان في عصر الفاضلين
المجلسيين واراهما اياه وقبل ذلك لم يوجد منه عين ولا اثر بين محققي اصحابنا
وقد ذكر السيد المذكور لهما انه وجده في بعض سني مجاورته البيت المعظم عند جماعة
من حجاج قم وانه كان مشتملا على اجازات جملة من الاعلام وكان على مواضع منه
خطه عليه السلام وان من كان عنده ادعى انه وصل من آبائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام عليه السلام
وباعتبار هذه القرائن ادعى السيد المذكور القطع بانه من تاليف الامام عليه السلام ثم تبعه على
ذلك الفاضلان المجلسيان واعتمدا عليه واخذا منه نسخة واصرا في ترويجه وتشهيره
والتمسك به واودعا مضامينه في شرحي الفقيه والبحار وبذلك الاعتبار التفت اليه
على جملة من معاصريهما والمتاخرين عنهما فظنوا انه من تاليف الامام عليه السلام وانه مما ينبغي
الاعتماد عليه والركون اليه وهو الذي قواه السيدان المحققان سيدنا صاحب الرياض
والسيد المؤيد صاحب الدرة على ما يستفاد من مواضع من كتبهما وثانيها القول بعدم

١٢٢٥

بسم الله تعالى

البرهان

كونه منه ع و هو لجماعة من محققي المتاخرين والمعاصرين منهم سيدنا افقه فقهاء

واعلمهم بحقايق احكام الايمان صاحب مطالع الانوار نور الله تعالى تربته الزكية

واسكنه بحابح جنانه العلية فمن عجايب ما اتفق لي في هذه المسئلة بعد وقوفي على كلا

سيدنا السيد الامام الافقه الاوحد في المطالع اني اذا اردت ان اعلم معتقده في امر هذا الكـ

في الدرسية المتاخرة عن تصنيف المطالع فاستفتيت منه قدس سره في ورقة وارسلت الـ

الى حضرته فوعدني بالجواب ولم تورث علته رحمه الله لم يتيسر له الجواب عنه الى ان قصـ

همته وادركه الامر المحتوم و بعد مضي زمان قليل من وفاته كتبت هذه الرسالة فلما

من الليالي الى هذا المقام وكنت امر الكتاب وشيدت الاركان القول بالعدم الاعتبار

لتحقيقه فرايت حضرته في المنام وجرى بيني و بينه امر هذه المسئلة وقلت يا سيدي لم

الى جواب الاستفتاء فقال قد كتبنا الجواب مفصلا واعطاني ورقة واشار الى

بان معتقده القول بعدم الاعتبار فاستيقظت وشكرت الله تعالى وهذا من كرامته

قدس الله نفسه والطاف الله تعالى بهذا العبد وفيه تاييد لعدم الاعتبار كما لا يخفى

و هو الذي قواه السيد الاستاد ادام الله سبحانه ظلاله على رؤس العباد و ثالثها التوقف

امره كما يستفاد من الشيخ الفقيه الاوحد بهاء الدين محمد الاصبهاني الشهير بالفاضل الهندي

في كشف اللثام حيث يعبر عن رواياته بقوله وروي عن الرضا ع و غيره ان يعتمد عليها

بركن الهاوظاهره في المناهج السوية ايضا ذلك و هو الذي يستفاد من شيخنا الحر العاملي

في بعض افاداته حيث قال اعلم ان هذا الكتاب في سنده تامل واكثر رواته مجاهيل

غير معلوم وهو ايضا غير مذكور في كتب الرجال ولم ينقل منه احد من العلماء المشهورين

ولا ذكروه على الحصر فيتطرق الشك في صحة نقله لكن اكثره فيه موافق لمضمون الاحاد

المروية في الكتب المعتمدة وهو مؤيد لها واكثر عباراته موافق لعبارات علي ابن الحسين

ابن بابويه في رسالته الى ولده واذا حل كان فيه مسألة ليس لها دليل في غيره ينبغي التو

فيها انتهى بالفاظه الشريفة وعده اياه في كتاب اهل الدليل من الكتب المجهولة المؤلف

برشد

ذلك ولذا لم ينقل عنه في كتاب الوسائل اصلا ومنهم من لم يحصل له القطع من الادلتين وصار

الى ان السيد المذكور ممن وثقه جماعة و وصفوه بجلالة الشان وعلو القدر وممن صرح بتوثيقه

المولى النقي المجلسي وكفى به موثقا فهو شخص ثقة وما حكي مما اخبر عن قطع بصدور امر فحيث فعلا

وعادة فصدق ويقبل منه بمقتضى مفهوم قوله سبحانه في اية النبأ وغيره من العمومات والاطلاقات

الدالة على قبول قول العدل وعلى هذا يكون حاله كحال المراسيل التي يستفاد من متنها القطع بصدورها

كما اذا قال العدل الضابط العالم الخبير قال رسول الله ص او احد من الائمة كذا وكذا او فعل

احدهم كذا او كتب كذا ونحو ذلك فكما نقول بحجية هذه المراسيل نقول بحجية ما نحن فيه اذ في

ان كل ما دل على حجية الاول دل على حجية الثاني ايضا ولا يخفى ان هذا ليس بادون من اخبار عدل

من الاصحاب بتحقق الاجماع الذي يحصل العلم به لمدعيه بقرائن و امارات يفيد بعضها دون

بعض ويتم لواحد دون واحد فاسكتوا في حجية الاجماعات المنقولة هنالك وجعلوا دلالة على

ذلك المدعى هنا وثانيها ان ذلك مما اشتهر ونسبته الى الامام عليه السلام لعلهم يعلم

حاله من الاهمية وهو من حمل عنه السيد من اهل قم و هذا الخبر وان كان ضعيفا في نفسه

لكن اكثر الروايات المشتملة على المجاهيل اللاتي انتشرت التمام مما يرفع ضعفه ويدخله

تحت ما دل على حجية الخبر الضعيف المنجبر كقوله تعالى في اية النبأ والسيرة المستمرة

القائمة على ذلك و هذا الخبر منجبر بامور قوية يفيد الظن القوي بصحته وصدوره

منها ان السيد النحرير صاحب الدرة المنظومة ذكر انه وجد في الكتب الموقوفة على

الروضة على مشرفها الاف الثناء والتحية نسخة من هذا الكتاب كان مكتوبا عليها ان

الامام الثامن الضامن ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة وجدت

في مكة المشرفة بخط الامام ع وكانت بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث الاميرزا محمد الى

الخط المعروف وقد ذكر السيد ايضا ان الميرزا المذكور كان صاحب الرجال ومحمد بن السكين

في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب روى ابوه

عن ابي عبد الله ع وفي الفهرست والذي يظهر ان الراوي عنه ابراهيم بن سليمان والمراد به ابراهيم
ابن عبد الله بن حيان والطبقة تلائم لكونه من اصحاب الرضا ع قيل وروى عنه ابن ابي
عمير وهو من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام فيكون معاصرا لكن في كبار اصحاب
ومنها ان السيد الفاضل الجزائري ره ذكر في مقدمات شرحه على تهذيب الحديث انه
وجد في بلاد الهند في هذه الاعصار واتي به الى اصبهان وهو الان في خزانة شيخنا
ره وقد اشتمل على مدارك كثير من الاحكام وقد خلت عنها هذه الاصول الاربعة وغيرها
ومنها ان المولى التقي المجلسي ره حكى في شرحه على الفقيه عن شيخين فاضلين صالحين
انهما قالا ان هذه النسخة قد اتي بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم
وخط الامام عليه السلام في عدة مواضع وبنا على ان رانيت في موضع من شرحه على مشيخة الفقيه
انه قال ان هذا الكتاب مما ارسل الينا من قم او اتي به منها الينا ومنها مناسبته لما ورد في مواضع
عديدة من كتب الرجال من كون الراوي ممن له مسائل عن الرضا ع او ممن له كتاب عن الرضا
او ممن يروي عنه نسخة او صاحب كتاب الرضا ع ففي فهرست الشيخ منتجب الدين
ره ان السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسني صاحب كتاب الرضا ع فاضل ثقة وفي
النجاشي محمد بن علي بن الحسين بن زيد بن علي بن حسين بن علي بن ابي طالب له نسخة
يرويها عن الرضا ع ووريزة بن محمد الغساني له كتاب عن الرضا ع وموسى بن سلمة
كوفي له كتاب عن الرضا ع والحسن بن محمد بن الفضل بن يعقوب بن سعيد بن نوفل
الحارث بن عبد المطلب ابو محمد ثقة جليل القدر روى عن الرضا ع نسخة وعيسى بن
عبد الله بن سعد بن مالك الاشعري روى عن ابي عبد الله ع والحسن ع وله مسائل عن الرضا
واحمد بن عامر بن سليمان بن صالح ابن وهب ابن عامر الذي قتل مع الحسين ع
بكربلاء

بكربلاء ابو الجعد له نسخة عن الرضا ع ففي الفهرست احمد بن محمد بن ابي
نصر زيد مولى السكوني ابو جعفر وقيل ابو علي المعروف بالبزنطي الكوفي
لقي الرضا ع و كان عظيم المنزلة عنده وروى عنه كتابا ومحمد بن سهل
بن اليسع له مسائل عن الرضا ع وياسر الخادم له مسائل عن الرضا ع ومنها
ما وجد فيه من الامور الخاصة على انه خرج عن اهل بيت العصمة والطهارة
كالدعاء في اوله بعد الحمد والصلاة بقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع
وقوله في باب الاغسال منه ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة
التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وقوله في كتاب الزكوة منه روي
عن ابي العالم عليه السلام وفي باب اخر منه وصار تداوم به نحن معاشر اهل
البيت وفي موضع اخر وقد امرني ابي بقوله وسكت ابي العالم عليه السلام الى
غير ذلك مما وقف عليه من تتبعه ومنها ان احتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح عليه
من حقيقة الصدق والحق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق
الزكية موافق لمذهب الامامية وما صح عن الائمة ولا يخفى انه لا داعي للوضع في مثل
ذلك فلان غرض الواضعين ترويج الحق وترويج الباطل والغالب في وضعه
من الغلاة والمفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك بخلاف غيره مما نسب الى
الائمة ع كمصباح الشريعة المنسوب الى مولانا الصادق ع وتفسير الامام
المنسوب الى

الى سيدنا ابي محمد العسكري فان في معنى النظرية تضاعيفها اطلع على امور عظيمة
مخالفة لاصول الدين او المذهب المغاير لطريقة الائمة وسياق كلماتهم
ومنها موافقته الكثير قربه لفتاوى الصدوقين والمفيد في الرسالة والمق
والمقنعة وشدة قربه من الرسالة فان اكثر عباراته على عباراتها ومنها ان
القاضي امير حسين الراوي له انما هو من اكابر علمائنا المحققين ومن جملة اجلاء
علمائنا المدققين ومن اعاظم فضلاء كبرائنا المجتهدين كما اشار اليه السيد
صاحب الدرة حيث قال هو السيد امير حسين ابن حيدر الكركي ال
ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي طاب ثراه وكان قاضي
اصبهان المحروسة في دولة الصفوية ايام السلطان العادل الكامل طهماسب
الصفوي وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف محمد طو
الباع كثير الاطلاع وله كتاب الاجازات فيه اجازة جمع كثير من العلماء المشاهير
له منهم خاله المدقق المحقق الشيخ عبد العالي ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن
خالته السيد العالم امير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين
محمد العاملي وقد وصف جميعهم بالعلم والفقه والنبالة وفي اجازة شيخنا ال
اجزت لسيدنا الاجل الاعظم صاحب المفاخر والنسب الزاهر والتحقيق الفائق
والتدقيق الرائق جامع محاسن الاداب الحسان ومحي سنن الجلال المتخلفين
ربقة التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقاوة والافادة
والافاضة

والافاضة ادام الله افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر نحو في اجازته له نحو ذلك
هذا كلامه رفع مقامه فظهر ان في المقام امورا يستفاد من التثبت التام وتوجب الظن الاقوى
بصدق الخبر المذكور وهذا الحال يجري في الوجه السادس من الحجة بالنسبة الى الفقه فان التثبت متحقق والوجه
الاول جار فيها ايضا وذلك لان المدار في حجية اخبار الاحاد صحيحا كان او غيره وكذا في الاجماع
المنقول على تحصيل الظن بصدوره كما وقع عليه وقرر في محله ان ما كان يفيد الظن بالصدور والورود
باعتبار بعض ما ذكره هنا فيها من امور خارجية لم يفرق حجيته بعد علم حجيتها مطلقا ما لم يصل الى العلم ب
يشمل الى القطع والتعيين على اعتبار الاجماع وعليه فان غاية ما يدل عليه ادلة
حجية اخبار الاحاد من اية النفر والنبأ والكتاب على وجه واخبار الاحاد
المتواترة معنى والسيرة المستمرة والاجماع وعلى كفاية مجرد وجدانها انما هو حجيتها
من باب الوصف لا من جهة التعبد الصرف ولا يخفى ان هذه القاعدة تجري في
مقامنا هذا ايضا فلو قال قائل ان مجرد اخبار العدل لا ينفع في المقام ولا يقتضي
لزوم قبوله باعتبار ذكره لكان لنا ان نجيب عنه بانا لا نتمسك بقوله من حيث
انه قوله خاصة بل بانه خبر ما دل افادة الظن القوي بصحة مضمونه من جهة
ما عرف من القرائن والامارات فيكون حجة باعتبار انضمامه باخبار احد
كونه قول عدل والثالث اختصاصه بالظن المستفاد من الخارج وهذا منتهى الكلام
ان يقال في توضيح هذا المقال وما يتضمن في نفي حجيته والتحقيق يقتضي ان شيئا
منها ليس بشيء وذلك لما مر من القرائن وان كان لبعضها صالح لدرك
الظن بالصدق والصدور مع قطع النظر عن معارضته معارض الا ان في المقام
امورا تعارض ذلك وتبعد صدوره عنه كمال غاية التبعيد منها ان هذا الكتاب
لو كان

لو كان من تصنيف الامام ع لكان يشتهر بين اصحابنا غاية الاشتهار ولكان يطلع
عليه كثير من قدمائنا خصوصا الذين جمعوا الاخبار وبالغوا في اظهار آثار الائمة
الاطهار وبذلوا جهدهم في حفظ ما صدر منهم من الاحكام بجملة من اكابر محدثي
فقهائنا الذين ادركوا عصره عليه السلام او كانوا قريبا من عصره كالفضل
والحسن ابن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن عيسى واحمد بن ابي عبد الله البرقي وابراهيم
ابن هاشم ومحمد بن احمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة وسعد بن عبد الله ومحمد بن الحسن
الصفار وعبد الله بن جعفر الحميري واضرابهم من اجلاء العلماء والمحدثين
ومن الواضح ان هذا الكتاب لو كان معروفا عندهم بين هذه الاجلاء او كان
يطلع عليه بعضهم لما كانوا يسكتون عنه ولما كانوا يتركون روايته حملة
ناضرينهم من نقاد الآثار واصحاب الكتب المصنفة في تفصيل الاحكام
ولما كان يخفى على مثل ثقة المحمدين الثلاثة المصنفين للكتب الاربعة المشهورة
على البشر ورد عنهم في الاحكام لاسيما على مثل شيخنا الاجل الاكرم رئيس المحدثين
فانه قد بلغوا في جمع الاخبار الواردة من اهل بيت العصمة والطهارة الغاية
وتجاوزوا النهاية فكم صنف في ذلك الباب كتابا تلقته للمنفعة كما ذكره في
الطاهر فهرسته ومن جملة مصنفاته كتابه الذي عمله لبيان كل ما يتعلق بمولانا ابي الحسن الرضا
ع وكتابه عيون اخبار الرضا ع وهو مشتمل على ابواب كثيرة محيطة بالكثير مما وصل
اليه من الاخبار الصادرة عنه ع في الاحكام وغيرها فلا يخفى انه لو كان مطلعا على هذا الكتاب
لكان يذكر بعضه او اكثره في كتابه المذكور ولكان يشير اليه ويذكر انه ع كتابا
في الفقه ونحن كلما تأملنا في كتابه المذكور لم نجد اشارة الى امر هذا الكتاب
فضلا

فضلا عن ان يطلع على شيء من اخباره والظاهر انه لو كان هذا من الكتب المعتبرة المعروفة لديه
في زمانه لكان يذكره في كتاب من لا يحضره الفقيه الذي يتصدى فيه لذكر الاحكام المستخرجة
من الكتب المشهورة التي عليها المعول واليها المرجع وانت خبير بانه مما لم يوجد منه
عين ولا اثر في هذا الكتاب وبالجملة فالعادة قاضية بان مثل هذا الكتاب لو كان من
رشحات عيون افادات هذا المولى لكان يطلع عليه جملة من قدماء فقهاء الشيعة وكان
يبلغ في رواية الحمل المحمول في مدة تقرب من الف سنة كما لم يخف على كثير منهم نظائره
من الكتب المشتملة على الاحكام وغيرها كفرائض مولانا امير المؤمنين ع والجعفريات المروية
عن سيدنا موسى بن جعفر ورسالة علي بن جعفر وتفسير المنسوب الى مولانا امير المؤمنين ع
برواية النعماني ولا يخلو من اعتبار ومن ذلك القبيل الصحيفة السجادية فانها الفقه
مما اتصل سنده الى الامام ع وظفر عليه جماعة من القدماء كما يظهر من النجاشي والشيخ
حيث ذكر ان متوكل بن عمير ممن روى دعاء الصحيفة ومن جمع اخرجت نقل البعض او غيرهما
في كتبهم والحق لو كان هذا الكتاب من تاليفات الامام ع لما كان يخفى على ولده الائمة
الطاهرين الانوار الاربعة سيدنا ابي جعفر الجواد ومولانا ابي الحسن الهادي وسيدنا
ابي محمد العسكري والامام زماننا الحجة عجل الله تعالى فرجهم ومن الظاهر انهم كانوا يخفون
امثال ذلك من شيعتهم ومواليهم ولا سيما خواصهم ومعتمديهم كما عرفوهم بكتاب
علي وصحيفة فاطمة ع ونظائرهما ولو كانوا مطلعين عليه لكانوا يصرحون به في كثير من
اخبارهم ولكانوا يأمرون الشيعة بالرجوع اليه والاخذ منه كما امروهم بالرجوع الى جملة
من كتب الرواة في عدة من الروايات والظاهر ان هذا لو كان واقعا لكان يشتهر بين القدماء
ولكان يصل اليهم اثر منه كما وقع في نظائره ومن جملتها الرسالة الذهبية المنسوبة

العباسي

الى مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام المعروفة في هذه الاعصار بالذهبية باعتبار ان المأمون
امر ان يكتب بالذهب وان نرجح ذلك فانها كانت مشهورة بين القدماء وقد نقل
سندها عن الامام ع وقد تعرض لذكرها وبيان سندها جملة من اكابر اصحابنا فقد في الفهرست
في ترجمة محمد بن الحسن بن جمهور العمي البصري له كتب منها كتاب الملاحم وكتاب الواحدة
وكتاب صاحب الزمان وله الرسالة المذهبة عن الرضا ع اخبرنا برواياته كلها الا ما كان
فيها من غلو وتخليط جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن
الحسين بن سعيد عن محمد بن جمهور ورواها محمد بن علي بن الحسين بن الوليد عن الحسن
جعلهم محمد ابي احمد العلوي عن العركي علي بن محمد بن جمهور وذكر في معالم العلماء لابن
شهرآشوب صاحب المناقب في ترجمته له الرسالة المذهبة عن الرضا عليه السلام
في الطب وفي فهرست الشيخ منتجب الدين بن بابويه في مادة السيد فضل الله بن علي ال
ان له شرحا عليها سماه ترجمة العلوي للطب الرضوي وقال في البحار في مقام ذكر اسانيد
هذه الرسالة وجدت في تأليف بعض الافاضل بهذين السندين قال موسى بن علي
بن جابر السلامي اخبرني الشيخ الاجل العالم الاوحد سديد الدين يحيى بن محمد بن علي ال
ادام الله توفيقه قال اخبرنا ابو محمد الحسن بن محمد بن جمهور وقال هارون بن موسى
التلعكبري حدثنا محمد بن هشام بن سعيد قال حدثنا الحسن بن محمد بن جمهور قال حدثني
ابي وكان عالما بابي الحسن علي بن موسى الرضا ع خاصة به ملازما لخدمته وكان معه
حين حمل من المدينة الى ان سار الى خراسان واستشهد بطوس وهو ابن تسع واربعين
ثم ذكر تفصيل ما وقع من امر تلك النسخة وطعن فيه الشيخ المحقق الثاني الشيخ علي بن
عبد العالي الكركي طعنا طويلا في صحة نسبتها اليه عليه السلام وانه انما كتبه ع للمأمون
وارتعا لنبيه وانت اذا احطت بما ذكرنا في امر هذه الرسالة وقفت على حالها
الحق ان كتاب الفقه الرضوي لو كان من تأليف الامام عليه السلام لكان اولى بان
يشتهر بين الخاص والعام وذلك لان الرسالة المذكورة لا تزيد على ورقات قليلة
الفقهاء

الفقهاء الاعلام ع لكلامه في الطب والفقه الرضوي كتاب مبسوط مشتمل على اكثر
امهات احكام الفقه ولا يخفى على المتتبع الماهر البصير باحوال الرجال ان اهتمام
اصحابنا في حفظ مثله كان اشد من اهتمامهم في امر مختصر لا مدخلية له في الاحكام
ان قيل ان الامر بالعكس والاولوية ممنوعة لان الرسالة المذكورة مقصورة على
جملة من احكام الطب في تدبير الابدان وليس فيها شيء مما يتعلق بالاديان واحكام
الايمان ومثلها ما كان يخفى على الطائفة المحقة لعدم ما يمنع من اظهارها والزام اخفائها
من تقية وغيرها بخلاف الكتاب المذكور فان التقية المذكورة فان التقية التي كانت في اشد
الموانع في الاعصار الظهور منعت من ظهورها ووصولها الى الاصحاب قلت
لا يخفى على من اطلع على تفصيل ما من الله تعالى به على الامام الثامن ع وشيعته الحق من الاعزاز
والاحترام في دولة المأمون العباسي ولاحظ ما جرى بينه ع وبين علماء الملل والنحل
من المناظرات والمباحثات في امر الامامة وتحقيق حقوق اهل البيت ع وترجيحهم على
الخلفاء ان التقية كانت مرفوعة في مدة مديدة من اواخر عصره ع في العراق وما والاها
وكانت الطائفة المحقة الامامية لا يتقون من المخالفين في اصول عقائدهم فضلا عن
فروع مذهبهم واحكامهم لاستيلاء اهل المدينة قم فانها كانت في عصره ع مملوة من علماء الشيعة
وكانوا يعلنون بكلمة الحق غاية الاعلان ولا يتقون في امر دينهم من احد من اولياء السلطان
وهذا هو الذي يعني على ما قررت ولم يسبقني اليه احد قبلي فان المسائل المنكرة التي صدرت عنه
في ارض خراسان والعراق مما لا يتيسر حملها على التقية وهي من ابعد اصحابنا لانها بخلاف
صدر عن سائر الائمة ع في عصر دولة الاموية وجملة من اعصار العباسية كالاخبار الصادرة
عن الحسنين والسجاد وسيدنا ابي جعفر وموسى ابن جعفر ع فان الاصل في اكثرها التقية في تلك الاخبار

الاخبار احتمال التقية وهي اظهر وجوهها وكيف كان فاحتمال التقية في امر
مثل هذا الكتاب في غاية البعد ولو كان من تأليف الامام لكان ع اظهره ايام
ظهور امره وكان يأمر الطائفة بالرجوع اليه وباعتبار ذلك كان يشتهر غاية الاشتهار
بين العلماء ان قلت لعله كان محروفا في عصره ع وانما ظهر بعده باعتبار اشتداد
التقية في اعصار مولانا الرضا والجواد ع والعسكريين ع ولا سيما في عصر خلافة
المتوكل لعنه الله قلت ان عروض التقية بعد الاشتهار بين العلماء والطائفة ورواة
الاخبار المعاصرين له ع لا يقتضي عدم وصوله الى المتأخرين عنهم من اصحابنا الذين
اخذوا منهم ورووا عنهم وذلك لان التقية مانعة عن اظهار الامر لدى المخالفين
ولا يخفى انه لا يستلزم عدم اشتهاره بين اهل المذهب الحق الا ترى ان اكثر الامور
التي تختص باهل مذهبنا لم يخف على احد منا وشاع بينهم بحيث بلغ حد ضرورة
المذهب وكذا الاخبار المشتملة على طعن الخلفاء وتزييف مذاهبهم الردية واظهار بدعهم
المحدثة ومنه يظهر ان التقية لا تمنع من شيوع الحق لدى اهله ولدى اولي الامر ايضا قلت ان
ما مر من ان جملة من الرواة رووا عنه ع كتبا او نسخا وكذا ما عرفت من ان الشيخ منتجب الدين
ذكر ان محمد بن احمد بن الحسيني صاحب كتاب الرضا ع لعله كان كتابا بل كتبا جمة حتى
كانت معروفة بين القدماء ايضا فلا يبعد ان يكون ذلك الكتاب ايضا من جملة تلك
او يكون عصرها وما قاله الشيخ منتجب الدين فلا يضر نفي اشتهاره وشيوعه بين القدماء
سيما بعد الالتفات الى موافقة اكثر عباراته لعبارات رسالة علي بن بابويه القمي
فانه مما يؤيد ذلك ويلوح منه انه كان موجودا عنده وكان معتبرا لديه كما نص عليه
الفاضل المحقق التقي المجلسي ره في مواضع من شرح العربي والفارسي للفقيه قلت
ما مر من العبائر الناصة على انهم رووا عنه عليه السلام كتبا او نسخا لا يقتضي ازيد
فإن للكتب

فإن للكتب المذكورة نسبة اليه وكذا ما قاله منتجب الدين والمائة لمن جمعه
فكلا وسيأتي تفصيله فيما يأتي ان شاء الله واما حكاية موافقة جملة من عباراته للرسالة
فهي ان لم تكن موهنة له على الوجه الذي سنفصله لا تقتضي تأييده كما لا يخفى ثم لا
يذهب عليك انا لا نريد بما فصلناه في المقام ما قيل من ان الكتاب المذكور لو كان
منه ع لتواتر لتوفر الدواعي على نقله واللازم باطل فالمقدم مثله لينتقض بما ترى
من عدم تواتر جملة كثيرة من نظائره كالصحيفة السجادية والفقرات المتقنة
اليه بالنصوص المعتبرة البالغة حد التواتر المعنوي وكثير من معجزات النبي ص والائمة
ع وافعالهم وليقال ان مجرد اقتضاء توفر الدواعي لا يكفي في تحقق التواتر بل لا بد
فيه من فقدان المانع عنه ايضا على طريقة سائر المجربات المتسببة عن الناس لمقتضياتها
وهو مما يختلف في كثير من امثال المقام فلا يبعد ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل
والذي ندعيه انما هو قضاء العادة بانه لو كان من الامام عليه السلام
لكان يوجد منه اثر بين اصحابنا في الاعصار السالفة والقرون
الخالية كما هو الشأن في نظائرها والقول بان تحقق هذا ايضا هو
موقوف على عدم المانع وهو غير معلوم في غاية السقوط
وذلك لانا لا نريد ان نثبت بذلك عدم كونه
منه عليه السلام على سبيل القطع واليقين بل المقصود
ان هذا مما يوجب الظن القوي بحسبه لعدم صدوره عنه ع

وانت المتقضيه ذلك انه يمتنع مؤيدات طرف
الصدور عن احادلة الظن ~~في بعض افراده كافي~~ وهو
البعض كاف في عدم الحجية ولا يخفى الظن بعدم المانع
قائم في المقام فان من لاحظ امثال ذلك تبين
له انه قل ان يوجد فيها شئ لم يكن منه
اثر ولا عين في القدماء من الفقهاء
ومنها ان في هذا الكتاب امورا
تنادي باعلى صوتها انه ليس
من الامام عم وسياقه سياق
لا تشبه كلمات المعصومين عم

المعصومين

المعصومين عم وان شئت ان تطلع على حقيقة الحال فعليك بامعان النظر فيما تلونا عليك
من المقال فنقول من جملة تلك الامور ان كثيرا من احكام هذا الكتاب بل اكثرها من
مرويات صاحبه وليست مستندة اليه صادرة عنه من غير رواية واسناد وجملة كثيرة
من رواياته ليست مروية عن شخص معلوم او امام مشخص بل غالبها من المراسيل
التي عبر عنها بالفاظ تبعدها عن درجة المراسيل المعتبرة كالفاظ روي وبروي
اروي وتروي وقيل ونظائرها مما في معناها ولا يخفى على من تتبع الاخبار و
لاحظ سياق كلمات الائمة الاطهار عليهم السلام وخصوص ما صدر عن مولانا
الرضا عم ومن تقدمه ان امثال ذلك لا يكون صادرة عنهم عم وما ينبغي
لهم من وجهين احدهما ان هذا مما لم يعهد عنهم ولم يوجد في شيء من اخبارهم
التي بين ايدينا وكتب اخبارنا منها وحيث لم يوجد ذلك في ساير رواياتهم
او لم يكن هذا الا في نادر من الاخبار حصل الظن القوي بان ما كان غالبه
من ذلك القبيل لا يكون صادرا عنهم عم بل قد يحصل القطع للمتتبع الماهر
بان مثل ذلك ليس من افواههم ولم يظهر عن معدن العلم والمعرفة وبيان
ذلك ان من تتبع عبارات شخص وتصفح كلماته بحيث عرف ان ديدنه ومذ
الشخص قد استقر على ان يتكلم على نهج خاص وطريقة معهودة ثم وقف
على كتاب ينسب اليه او جاءه احد بخبر منه وكان عبارة هذا الكتاب

او ذاكر الخبر على نهج اخر واسلوب مخالف لطريقته في سائر كلماته اتضح له ان
هذا لم يصدر عن هذا الشخص ورده اشد الرد وهذا امر معروف بين كافة
العقلاء وفطنة اواسط العرف والعادات ويعبر عنه بالاستقراء ونظيره
التتبع في اصل المطالب العلمية الفقهية وثانيهما ان هذا انما هو من شأن
من اخذ العلوم من افواه الرجال وكان امره مقصورا على السماع من
المشايخ ورواية الاخبار الاحاد والمقتضية للظن غالبا لا من عناية
وافاض عليه وفتح عليه ابواب العلم والحكمة واقامه حجة على الخلق اجمعين
واخذ علمه من بحر العلم ولوح المحفوظ هذه وكانت احكامه سبحانه قطعية
وبديهية لا يقال ان بعض الاخبار يشهد بانهم عم كانوا قد يسندون
الحكم الى رسول الله صلعم او الى امير المؤمنين عم وما كانوا يكتفون
بمحض الحكم والافتاء في كثير من المقامات لانا نقول ان امثال ذلك
انما صدرت عنهم عم باعتبار مانع هو كون المخاطب بتلك الخطابات
من المخالفين والعامة الذين كانوا يرون الحجة في كلمات الرسول
ومولانا امير المؤمنين عم وسائر خلفائهم كالسكوني وغياث بن
ابراهيم ومالك بن انس واضرابهم ولا يخفى ان احتمال هذا المانع
محال لا يأتي فيما نحن فيه وذلك لان من تتبع هذا الكتاب اتضح له

انه كتب

انه كتب على طريقة الامامية وان كثيرا من احكامه مخالف لضروريات
مذاهب المخالفين وهي مما صدر على خلاف التقية والخوف عنهم ومن
جملة تلك الاحكام ما وقع فيه من قول حي على خير العمل في كل من الاذان
والاقامة ولا يخفى ان العامة يمنعون التفوه به فيهما اشد المنع وكذا
ما ورد فيه من امر نكاح التمتع الذي هو من اشد الاشياء عليهم
لربهم ولرسولهم باب النكاح والمتعة والرضاع منه اعلم يرحمك الله
ان وجوه النكاح الذي امر الله جل وعز بها اربعة اوجه الى ان قال و
الوجه الثاني نكاح بغير شهود ولا ميراث وهي نكاح المتعة بشروطها
وهي ان يسأل المرأة فارغة هي ام مشغولة بزوج او بعدة او بحمل
فاذا كانت خالية من ذلك قال لها تمتعي نفسك على كتاب الله وسنة
نبيه نكاح غير سفاح كذا وكذا بكذا او كذا وبين المهر والاجل على ان لا
ترثني ولا ارثك على ان الماء اضعه حيث اشاء على ان الاجل اذا
انقضى كان عليك عدة خمسة واربعين يوما انتهى مع انا نقول
ان بين ما يوجد كثيرا في روايات هذا الكتاب وما ثبت هذا من
اخبارهم الصادرة في مجالس المخالفين بونا بعيدا وذلك لان
الاخبار المذكورة مسندة الى رسول الله او الى علي عم او الى احد من

من كبراء الصحابة كأبي ذر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من المقبولين
لديهم لانهم كانوا يزورون الحجة في امثال ذلك واما مرسلات هذا
الكتاب فغالبها مما لم ينسب لسائل احد ولا يخفى ان مثلها ما كان بعضهم
ومن جملتها ايضا ان كثيرا من مطالبه واحكامه التي رواها مؤلفه عن
غيره مما عبر عن قائلها ببعض العلماء او العالم المطلق ففي اوله بعد
سطرات ثلثة ونروي عن بعض العلماء عليهم السلام انه قال في تفسير
هذه الاية هل جزاء الاحسان الا الاحسان قال ما جزاء من انعم الله
عليه بالمعرفة الا الجنة وبعده بسطرين وروي ان بعض العلماء
سئل عن المعرفة للخلق فيه صنع فقال لا وفي غيره مواضع
منه روي عن العالم عم او اروي عن العالم او سئل العالم او سالت
العالم عم او رجل الى العالم او كنت عند العالم ورجل
ساله الى غير ذلك مما في معناه والظ ان مراده من العالم احد
المعصومين عم نظرا الى ما يعطيه تعقيبه بالتسليم عليه وذكر كلامه على سبيل
الاستناد اليه وايضا الظ ان يكون المراد به اماما خاصا ويكون
ذلك اصطلاحا منه في مقام التعبير من امام خاص قد ادركه صاحب
الكتاب فانه كثيرا ما يعبر عن جملة من الائمة من امير المؤمنين عم

والحسنين

والحسنين والسجاد والصادقين وابي الحسن عليهم السلام باسمائهم الشريفة
وظاهر هذه التعبيرات يعطي ان ديدنه لم يستقر على التعبير عن مطلق
المعصوم بلفظ العالم ووجه منافاة هذه الكلمات للكلمات المعـ
المعصومين وكلمات خصوص مولانا الرضا عم عين ما مر انفا من
ان هذه الطريقة طريقة لم يوجد في شيء من اخبارهم ولم يعهد عن
احد منهم عم في الاثار المعروفة والروايات المشهورة المدونة
في كتب اخبارنا المتداولة بين الطائفة نعم قد يوجد في بعض
التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة نظير ذلك ففي الاحتجاج
لاحمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي ره شيخنا المتقدم عند ذكر
جوابات مسائل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الخارجة عن
سيدنا الحجة عجل الله تعالى فرجه وسال ره عن الركعتين الاخراوين
قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان التسبيح فيهما افضل و
بعض يرى قراءة الحمد وحدها افضل فالفضل لايهما لنستعمله فا
جاب عم قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين
التسبيح والذي نسخ التسبيح قول العالم عم وسهى كل صلوة
لا قراءة فيها فهي خداج الا للعليل او من يكثر عليه السهو فيتخوف

بطلان الصلوة عليه وفيها ايضا وسال عن الرجل ان ينوي اخراج
شيء من ماله وان يدفعه الى رجل من اخوانه ثم يجد في اقربائه
محتاجا ايصرف ذلك عمن نواه الى قرابته فاجاب عم يصرفه
الى ادناهما واقربهما من مذهبه فان ذهب الى قول العالم عم
لا يقبل الله الصدقة وذو رحم محتاج فليقسم بين القرابة وبين
الذي نوى حتى يكون قد اخذ بالفضل كله ومنها ايضا وسال
عن الرجل يعرض له الحاجة مما لا يدري ان يفعلها ام لا فيأخذ خاتمين
فيكتب في احدهما نعم افعل وفي الاخر لا لا تفعل فيستخير الله
مرارا ثم يرى فيهما فيخرج احدهما فيعمل بما يخرج فهل يجوز ذلك
ام لا والعامل به والتارك له هو اهو مثل الاستخارة ام هو سوى
ذلك فاجاب عم الذي سنه العالم عم عليه في هذه الاستخارة با
لرقاع والصلوة وفيها ايضا ادام الله بقاك وادام عزك و
كرامتك وسعادتك وسلامتك واتم نعمته عليك وزاد في احسانه اليك
وجعلني من السوء فداك وقدمني قبلك ان قبلنا مشايخ وعجائز
يصومون رجبا منذ ثلثين واكثر ويصلون شعبان بشهر رمضان
وروى لهم بعض اصحابنا ان صومه معصية فاجاب عم

الفقيه

قال الفقيه يصوم منه اياما الى خمسة عشر يوما ثم يقطعه الا ان يصومه
على الثلثة الايام الفائتة للحديث المنقول عن واحد من الصادقين عم
ان نعم شهر القضاء رجب وفيها ايضا وسال فقال روي لنا عن
صاحب العسكر عم انه سئل عن الصلوة في الخز الذي يغش بوبر
الارانب فوقع يجوز وروي عنه ايضا انه لا يجوز فبأي الخبرين
نعمل به فاجاب عم انما حرم هذه الاوبار والجلود فكل
حلال وقد سئل بعض العلماء عن معنى قول الصادق عم
لا تصل في الثعلب ولا في الارنب ولا في الثوب الذي يليه فقال عم
انما عنى الجلود دون غيرها وفيها ايضا حيث سأله الحميري عن التوجه
للصلوة وما يقال فيه فاجاب عم التوجه كله ليس بفريضة والسنة
المتوكدة فيه التي كالاجماع الذي لا خلاف فيه وجهت وجهي للذي
فطر السموات والارض حنيفا مسلما على ملة ابراهيم ودين
محمد وهدى على امير المؤمنين وما انا من المشركين ان
صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين وبذلك
امرت وانا من المسلمين اللهم اجعلني من المسلمين اعوذ
بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

ثم نقرأ الحديث قال الفقيه الذي لا شك في علمه ان الذين عهد
والهداية لعلي امير المؤمنين لانه له صلى الله عليه وفي عقبه باقية
الى يوم القيامة فمن كان كذلك فهو من المهتدين ومن شك فلا
دين له ونعوذ بالله من الضلالة بعد الهدى انتهى والتحقيق
في دفع ذلك ان يقال ان هذه الفقرات الواقعة في التو
قيعات المذكورة وان كانت صريحة في انه عم عبر عن بعض ابائه
بالعالم وعبر بعضهم ببعض العلماء عن بعض بالفقيه الا ان التتبع في الاخبار
والتامل التام في موارد الاثار ربما يكشف عن ان التعبير عن بعض
الائمة عم بالعالم والفقيه ونحوهما انما هو شيء شاع في اصحابنا
في زمن الغيبة الصغرى وانقطاع اوان الحضور وقبله لم يعهد
عن اصحابنا ذلك ولم يكونوا يعبرون واول ظهورها عند
الشيعة في جملة من توقيعاته عم وغيره من امثال ذلك التعبير
انما نشأ من جهة ما شاع في اوائل غيبته في السنة الرواة
وعلماء الاصحاب وما كان معهودا بين السفراء وغيرهم و
استقر عليه ديدنهم في مكاتباتهم اياه عم ومخاطباتهم له عم
من تعبيرهم عن بعض ابائه عم بذاك اللقب والوجه في ذلك

ان من المسلم

ان من المسلم هو المعروف بين اهل العرف والعادات ان من يخاطب
احدا في مسألة من المسائل ويتكلم معه في امر من الامور يوافقه كثيرا
ما في اصطلاحاته ويتكلم معه على وفق ما هو المعهود لديه فبعد التامل
في هذه الطريقة وثبوت ان هذا الاصطلاح كان شايعا بين الشيعة
في زمان الغيبة الصغرى يظهر وجه تعبير القائم عم بامثال ذلك
اللقب ولا يخفى ان هذا لا يقتضي تعميم الاصطلاح والقول بجريانه
في زمن الحضور ايضا فان المعهود من الائمة فيها خلافه كما نبهت
عليه ولا يبعد ان يكون المراد بالعالم والفقيه في خصوص هذه
التوقيعات احد العسكريين عم فانهما كما عدا من القاب احدهما
كما يستفاد من جملة من كتب المناقب والسير ولعل مراد السفراء
والمكاتبين ايضا ذلك وهذا الاحتمال جار في كلام الكليني في
خطبة الكافي ايضا حيث قال فاعلم يا اخي ارشدك الله
انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برايه
الا ما اطلقه العالم بقوله عم اعرضوها على كتاب الله فما
وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه
وقوله عم دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم

وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف
من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك
كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله عليه السلام
بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى وبالجملة فتعبير مولانا
الرضا عليه السلام في خصوص كتاب من كتبه دون سائر ما وصل
الينا من اخباره عن بعض اباته ببعض العلماء او العالم في غاية
البعد ويؤيده ما وقع في هذا الكتاب كثيرا من التعبير عن ابائه
عليهم السلام من رسول الله الى سيدنا موسى بن جعفر باسمائهم والقابهم
الشريفة كما اشرنا اليه سابقا ومن تتبعه وقف في غير موضع منه
على اسم موسى بن جعفر عليه السلام وكنيته ابي ابراهيم
وابي الحسن ومما فصلناه سابقا يظهر لك ان احتمال
وقوع ذلك اللقب في ذلك الكتاب على سبيل
التقية في غاية البعد ونهاية السقوط ومن جملة تلك
الامور ايضا ان كثيرا من احكام ذلك الكتاب مما
خالف جملة من ضروريات المذهب وقطعياته وجملة
منها مما لا يناسب شيئا من قواعد مذهبنا ولا شيئا

من قواعد

من قواعد المخالفين وكثيرا منها مما لا يساعد ما عليه معظم
اصحابنا ولا ما انعقد عليه اجماعهم في سائر الاعصار والامصار
فمنها ما وقع في باب مواقيت الصلوة منه من قوله
وان غسلت قدميك ونسيت المسح عليهما فان
ذلك يجزيك لانك قد اتيت باكثر مما عليك وقد
ذكر الله الجميع في القران المسح والغسل في قوله و
ارجلكم الى الكعبين اراد به الغسل بنصب اللام وقوله
وارجلكم الى الكعبين بكسر اللام وكلاهما جايزان
الغسل والمسح وهذه العبارة كما ترى صريحة في
جواز كل من غسل الرجلين ومسحهما في الوضوء
وعدم بطلانه بالغسل عمدا ونسيانا اختيارا
واضطرارا فان تعليله اولا لجواز الغسل بانك
قد اتيت باكثر مما عليك وكذا تعليله ثانيا
جوازهما بجواز كل من قرائتي النصب و
الخفض وقوله اخيرا وكلاهما جايزان
الغسل والمسح مما لا يحتمل شيئا من

من التأويلات الواقعة في بعض ما يشابهه
من الأخبار من إرادة التنظيف قبل الوضوء
أو المسح أو بعدهما وغير ذلك ويعطي جواز
كل منهما مع وعدمه بطلان الوضوء بمطلق
الغسل كما هو المفهوم من موضع آخر منه قبل
ذلك حيث ذكر في وصف وضوء أمير المؤ
منين عم ثم غسل قدميه وقال
ولا يخفى أنه خلاف ما رواه أصحابنا فا
نهم رووا أنه عم مسح على قدميه فلا ينبغي
القول بأن مورد المفصل الكلام صورة
النسيان مع أن في صورة السهو أيضا
لا يصح الوضوء بالضرورة من المذهب
وأخبارنا المتواترة معنى وقد وقع التصريح
بمخالفة غسل الرجلين معا لضرورة مذ
هبنا في كلام غير واحد من أصحابنا بحيث لم يخف الأمر
على عوام المذهب ونسائهم وأطفالهم المميزين أيضا وممن صرح بنسخ الآية له

في التهذيب

في التهذيب والعلامة في نهج الحق حيث قال ذهبت الإمامية إلى وجوب
مسح الرجلين وأنه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين
كابن عباس وعكرمة وأنس وأبي العالية والشعبي وقال الفقهاء الأربعة
الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤوسكم
وأرجلكم ويستفاد من كلامه هذا وكذا من عبارة التهذيب ومن كلمات
كثير من سائر أصحابنا وفقهاء العامة أنهم لا يجوزون المسح أصلا ويعدون
ذلك من شعائر الإمامية ويقولون ذلك من آداب الواقفية فالقول
بالتخيير بينهما كما وقع التصريح به في هذا الكتاب مما لا يناسب شيئا من
مذاهب الفريقين فلا يمكن حمله على التقية أيضا مع أنك قد عرفت
مما فصلناه سابقا أن أحكام ذلك الكتاب مما لا يحتمل التقية أصلا
نعم في المقام كلام آخر لا بأس بأن نشير إليه وهو أن بعض مهرة
أصحابنا كالمولى الورع المحقق الأردبيلي وجملة ممن تأخر عنه وجماعة
ممن عاصرناهم وتشرفنا بإدراك صحبتهم بل منعوا من جريان الماء
في المسح قليلا وأيضا سيما الشهيد كما يجوز في الذكرى تحقق الغسل بدون
الضرورة بل ظاهره جوازه مطلقا في صورة صدق المسح أيضا والتحقيق
في المقام أن بين الغسل والمسح عموما من وجه لا التباين الكلي كما ادعاه سيما
الشهيد الثاني وجلالته للإشارات الكاشفة عن حقائق المعاني في التباعد
وعدم صحة السلب وغيرها فلا وجه لمنع صدق كل منهما في بعض الموارد

كما اذا تحقق الاشتهار او الخبر في المسح قطعاً وتقليل مرات والقول
بمخالفة مثله اتفق للاجماع كما ظهر من الفاضل البهائي الاصفهاني في
وللبعض آخر ليس في محله لكن لا يخفى ان بين اجزائه وما وقع في
الكتاب المذكور المعدة ما بين السماء والى الارض ومنها ما وقع
فيه من تحديد مقدار الكر من الماء وهو قوله والعلامة في ذلك ان
تأخذ الحجر وترمي بها في وسطه فان بلغت امواجه من الحجر جنبي الغدير
فهو دون الكر وان لم تبلغ فلا ينجسه شيء وهذا الحكم مخالف لما ذهب اليه جمهور
اصحابنا بل هو مما انعقد على خلافه اجماعهم كما صرح به غير واحد منهم
منهم شيخنا الشهيد ره ولم نقف قائلا به عدا الشلمغاني في محلها حكاه جماعة وقريب
مما حكي عن ابي حنيفة في تحديده اياه بما لا يتحرك احد جنبيه بتحرك الآخر و اخبار
وروده مورد التقية بلا خفي لا مرية فيه ومنها ما وقع في باب لباس المصلي
منه من جواز الصلاة في جلد الميتة معللا ان دباغته طهارته ولا يخفى ان كلا
من الامرين متروك غير معمول به بين اصحابنا بل اولهما مخالف لضرورة
المذهب والثاني وان كان موافقا للمحكي عن ابن الاسكافي الا انه مسبوق
بالاجماع على خلافه وملحوق به كاكثر مذاهبه في الاحكام ولعل صدور
امثال ذلك منه انما نشأ باعتبار حسن ظنه بكثير من قواعد العامة
بحيث قيل انه كان يعمل في اول امره بالقياس كما هو دأب بعض
بين جملة

بين جملة من الاصوليين من اصحابنا في هذه الاعصار ومنها ما وقع
فيه من نفي كون المعوذتين من القرآن وعدم جوازها في الرقي وعلى كفايتها
كغيرهما في الصلاة وهو خلاف ما ثبت بصحاح الاخبار وعلم من المذهب
ضرورة بل المظهر ان بناء اكثر المخالفين ايضا على ذلك واستقر عليه
المذهب كما نقله في المنتهى حيث قال المعوذتين من القرآن يجوز ان
يقرأ بهما في الصلاة بلا خلاف بين اهل العلم كافة وخلاف الآحاد
انقرض ولعل مراده بخلاف الآحاد خلاف ابن مسعود فان الخلاف حكي عنه
ومنها ما وقع فيه من احكام الشك والسهو في اجزاء الفرائض اليومية حيث
قال وان نسيت الركوع بعد ما سجدت من الركعة الاولى فاعد صلاتك
لانه اذا لم تصح لك الركعة الاولى لم تصح صلاتك وان كان الركوع
من الركعة الثانية او الثالثة فاحذف السجدتين واجعلها اعني الثانية
الاولى والثالثة ثانية والرابعة ثالثة وان نسيت السجدة من الركعة الاولى
ثم ذكرت في الثانية من قبل ان تركع فارسل نفسك واسجدها ثم قم الى الثانية
واعد القراءة فان ذكرتها بعد ما ركعت فاقضها في الركعة الثالثة الرابعة
الثالثة فان نسيت السجدتين جميعا من الركعة الاولى فاعد صلاتك فانه لا
تثبت صلاتك ما لم تثبت الاولى وان نسيت سجدة من الركعة الثانية الاولى
وذكرتها في الثالثة قبل الركوع فارسل نفسك واسجدها وان ذكرت بعد
الركوع فاقضها في الركعة الرابعة وان كانت سجدتان من الركعة الثالثة

بعدما

وذكرتها في الرابعة فارسل تقلك واسجدها ما لم تركع فان ذكرتها
فامض في صلوتك واسجدها بعد التسليم وان شككت في الركعة الاولى
والثانية فاعد صلوتك وان شككت مرة اخرى فيهما وكان اكثر وهمك
الى الثانية فابن عليها واجعلها ثانية واذا سلمت صليت ركعتين من قعود
بام الكتاب وان ذهب وهمك الى الاولى جعلتها الاولى وتشهدت في كل
ركعة وان استيقنت بعد ما سلمت ان التي بنيت عليها واحدة كانت ثانية
وزدت في صلوتك ركعة لم يكن عليك شيء لان التشهد حائل بين الرابعة
والخامسة وان اعتدل وهمك فانت بالخيار ان شئت صليت ركعة
من قيام والا ركعتين وانت جالس وان شككت فلم تدر اثنتين صليت او
ثلثا وذهب وهمك الى الثالثة فاضف اليها الرابعة فاذا سلمت
صليت ركعة بالحمد وحدها وان ذهب وهمك الى الاقل فابن عليه وتشهد
في كل ركعة ثم اسجد سجدتي السهو بعد التسليم وان اعتدل وهمك فانت بالخيار
فان شئت بنيت على الاقل وتشهدت في كل ركعة وان شئت
بنيت على الاكثر وعملت ما وصفناه لك انتهى موضع الحاجة وانت خبير
بان اكثر هذه الاحكام لا يساعد شيئا من قواعد المذهب وجملة منها موافق
لمذاهب العامة وبعضها وان وافق فتاوى علي بن بابويه والاسكافي وبعض
نادر من اصحابنا الا انه متروك شاذ مخالف للاجماع ومن العجب اتفاق
شيخنا المجلسي في مباحث الشك والسهو من صلوة البحار حيث ذكر في توضيح هذه العبارة
وبالجملة فاكثر ما ذكر هنا مخالف لما عرفت من مذاهب الاصحاب ثم قال
ولعل جامع الكتاب

ولعل جامع الكتاب جمع بين ما سمع منه عم في مقامات التقية وغيرها واورده
جميعا فان كلامه [illegible] هذا شبيه بما حكيناه عنه عند ذكر المذاهب ويستفاد منه
في ساير المقامات من تقويته لكون اصل الكتاب من تاليف الامام عم نظرا الى عادة
السيد المؤلف ظهرا ما ولعله غفلة منه او عدول لكن الاخير في غاية البعد لعدم ظهور
ما يدل على كونه مرجحا لبعض اصحابنا وصراحة اوله في خلافه ومنها ما وقع في باب
النكاح منه وهو انه قسم النكاح الى اربعة اوجه وجعل الاول منها نكاح ميراث واشترط
فيه حضور شاهدين ولا يخفى انه مخالف لما استقر عليه اصول المذهب ومنها ما وقع في اخره
من التفصيل في امر المتعة وهو قوله ونهى عن المتعة في الحضر ولمن كان له مقدرة على الازدواج
والسراري وانما المتعة نكاح الضرورة للمضطر الذي لا يقدر على النكاح منقطع عن اهله
بلده وقوله فربما في ذلك وانما احلها النبي ص لما ذهب كانوا معه فشكوا اليه من عزوبتهم
فاطلق لهم المتعة ولا مثالهم في تلك الحالة لكي لا يفتضحوا في الحرم واما من يتمتع وهو
قادر على التزويج او في بلد الاقامة وهو في الحضر او يكون مقيما في المصر [illegible]
ولا اضطرار في بلد الى بلد فقد تعدى حرام المسلمين واستباح لنفسه ما قد حرم الله عليه
من فروج الحرائر لغير ما امر الله تعالى في كتابه لمثله والله يقول ومن يتعد حدود الله فاولئك
هم الفاسقون الظالمون وقال تعالى فقد ظلم نفسه يا بني ما المتعة الا عند الاضطرار و
الضرورة للمضطر فمن امكن له غيرها فليس له ان يتمتع ومثلها قول الله تعالى حرمت
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
ان الله غفور رحيم انتهى وهذا التفصيل مع مخالفته لما يستفاد من باب النكاح
وباب اخر منه حيث وقع التصريح فيهما بجواز المتعة وفضلها مطلقا ومخالفة المشهور
المذهب

للاشباع الماثور المعروف من مذهب العامة لجملة ما تقدم وفيما ذكرناه كفاية لمن له قلب او
القى السمع وهو شهيد ومن شاء ان يقف على الاكثر من ذلك فعليه بامعان النظر
في تضاعيف الكتاب المذكور فان نظائر هذه الاحكام توجد في غير موضع منه
ثم من جملة الامور المذكورة ما وقع في اوائله من الرواية عن ابي بصير وبعض اخر
من الرواة على طريقة المحدثين وما يوجد كثيرا في الخمس الاخير منه من الرواية عن
بعض الائمة بوسائط متعددة ففي باب اول فصل شعبان وصلته برمضان منه
احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن عثمن بن عيسى عن سماعة بن مهران قال
سألت عن صيام شعبان عن ابي عبد الله ع الى ان قال وعن فضالة عن اسمعيل بن زياد
عن ابي عبد الله ع الى ان قال وعنه عن ابن ابي عمير عن سلمة صاحب السابري عن ابي
الصباح قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الى ان قال وعن النضر بن سويد عن عبد الله
بن سنان قال قال ابو عبد الله ع الى ان قال وعن علي بن النعمان عن زرعة بن محمد عن
... قال سألت ابا عبد الله ع الى ان قال وتسلية عن علي بن النعمان عن زرارة عن الفضيل
عن ابي عبد الله ع ثم قال باب ما يكره للصائم في صومه وعنه عن سماعة قال سألت عن رجل
الى ان قال وعن النضر بن سويد عن القسم ابن سليمن عن جراح المدائني قال قال ابو عبد الله ع
ثم ذكر جملة من نظائر هذه الاخبار الى ان قال باب ما لا يلزم من النذور والايمان
ولا تجب فيه الكفارة صفوان بن يحيى وفضالة بن ايوب جميعا عن العلاء بن رزين عن
محمد بن مسلم عن احدهما ع الى ان قال ابن ابي عمير ومحمد بن اسمعيل عن منصور بن يونس
وعلي بن اسمعيل الميثمي عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع ثم ذكر كثيرا
من امثال ذلك في جملة من الابواب الى ان قال باب الكفارة على المحرم اذا
استظل من علة وغيره وتفطر بدهنه محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن ع
قال

قال ثم ذكر من الاخبار المسندة المعنعنة الى ان قال الا انك سئل الصادق ع
الى ان قال الى غير جعفر ابيه ثم ذكر اخبارا في هذا الفصل الى ان قال الا عن اباني
عن امير المؤمنين ع وذكر خبرا مفصلا في بيان اقسام العلماء ثم ذكر خبرا في المتعة
اعلم يا اخي اني سألت العالم ع عن المتعة وذكر خبرا طويلا في امر المتعة
الى ان قال سئل العالم ع فقيل له ما تقول جعلت فداك في الامام ان حكمت
الامراء وفوق الامراء ومع الامراء الى ان قال سئل نحوه العلماء من ال محمد فقيل له
جعلت فداك ما معنى الصلوة في الحقيقة الى ان قال دعاء الخاص لال محمد عليهم السلام
وذكر دعاء مخصوصا مبسوطا وختم به الكتاب وانت خبير بان هذه الطريقة تنادي
باعلى صوتها بانها ليست من كلام الامام وان الامام الثامن ع ابرى من ان يتكلم بهذه
الطريقة او يؤلف كتابا باسمه ذلك ولعمرهم عليهم السلام ان من تامل في سياق هذه الروايات
والالفاظ ما وقع فيها من الوسائط حصل له القطع بانها منفية عنهم ع واليقين انها من نسبة اثباتها
الى مولانا الرضا عليه السلام فقد اخرجه عن مرتبة الامامة الكبرى وادخله في سلك المحدثين
الذين اخذوا الاحكام من افواه الرواة ونعوذ بالله العظيم من ان نتكلم بمثله في حق مثله وكيف
يرضى من هو عارف بحقه بانه كان يروي عن جمع من الذين قد عدوا من اصحابه واصحاب
ابيه ابي جعفر ع كمحمد بن اسمعيل بن بزيع ومحمد بن ابي عمير الذي قد عد من مصنفاته
كتاب مسائله عن الرضا ع واحمد بن محمد بن عيسى الذي قد شهد جماعة من الرجاليين
بانه ادرك بعد سيدنا ابي جعفر ابنه ابا الحسن العسكري عليه السلام ايضا ام كيف
يتصوره عاقل بان مولانا الرضا ع كان يروي عن ابيه بالواسطة فان جملة من الاخبار
الواقعة في الابواب المذكورة مما رواه عن اسحق بن عمار عن سيدنا ابي الحسن موسى ع

ولو قلنا ان المراد بابي الحسن الواقع في رواية ابن بزيع الرضا عليه السلام لكان
الامر كذلك واما لو بنينا على ان المراد به في هذه الرواية مولانا الرضا عليه السلام
كما لا يخلو من وجه وجيه لكنه في غنى عن تفصيل الكلام في غيره لعدم اصح
لا يقال ان غاية ما يلزم من امثال هذه الروايات عدم كونها خاصة من اجزاء اصل
الكتاب الصادر عنه عليه السلام ولعلها مما الحق بالكتاب بتصرف بعض رواته كما
قد يتفق نظير ذلك في بعض الكتب فمن اين نعدها من مضعفات اصل الكتاب
لانا نقول هذا التوجيه مع بعده في نفسه وكونه من التكلفات الباردة بعيد عن
السداد وهو انه من يجوز ان يكون جملة من ابواب الكتاب من ذلك القبيل كيف
يطمئن بسائر ابوابه وكيف يترجح في نظره عدم كون مجموعه سواه من كلام الامام
عليه السلام ليأخذ به ويثبت به احكام الملك الديان كلا وحاشا ان يطمئن النفس بمثله ومع
لم يحصل الاطمينان لم يتجه بناء العمل عليه لان المدار في اصالة عدم التحريف و
التصحيف ونظائرها من الاصول العقلية الجارية في الالفاظ على وصف الظن الاطميناني
لا على التعبد المحض كما حققناه في محله ومنها ان من تتبع احكام الصدوق لما في رسالة
ابيه اليه في تضاعيف ابواب الفقه وشاهد نقله في ذلك الكتاب من عبارات
الرسالة والتفت الى موافقة اكثر هذه العبارات لعبارات الفقه الرضوي
حصل له القطع بان هذه الموافقة التامة لم يقع من باب الاتفاق وحصل
له العلم بان الامر دائر بين امور خمسة احدها ان يكون ذلك الكتاب مأخوذا
من الرسالة وثانيها ان يكون الرسالة مأخوذة منه وثالثها ان يكون كل منهما مأخوذا
من ثالث ورابعها ان يكون الرضوي مأخوذا مما اخذ من الرسالة وخامسها عكسه
وعلى كل من هذه الوجوه يلزم عدم كونه من تأليفه عليه السلام اما على الاول والثالث والرابع
فهو من

فهو من اوضح الواضحات واما على الثاني فلان سياق كلمات علي فيما حكي عن
رسالته ينادي بالصوت العالي ان ما يذكر فيه من عباراته الفتاوى انها من
كلمات غيره وهو الذي فهمه منه ولده الصدوق على ما يعطيه سياق نقله عنه
في الفقيه وانما نقول ان عليا اما ان يعلم انه من تأليف الامام وظنه تأليف
غيره ام لا وعلى كل منهما يلزم محذور اما على الاول فلانه لا يخفى على ذي فطنة
بصير باحوال قدماء الاجلاء خبير بدين هؤلاء الاعلام ان جلالة علي وعلو
وسمو رتبته جاباه عن ان ينقل في حقه انه اخذ رسالته المذكورة من كلمات غير
الامام عليه السلام وذكر عبارات ذلك الغير في كتابه ونسبها الى نفسه ولم يخبر بان
اصله فان هذا امر قبيح وتدليس شنيع وتجري بشيء لا يتفق ان يصدر ممن شم
رائحة العلم فضلا عن ان يصدر عن مثل علي بن بابويه والقول بالبعيد ان لعل
ان ذلك الكتاب كان من تأليف الامام عليه السلام وقد خفي على علي بحيث ظنه من تأليف
غيره مع انه لو كان اكثر تتبعا واقرب عصرا واشد اهتماما في امثال هذه الامور
وفي الواضح ان امثال علي بن بابويه ما كانوا يعتقدون بمجرد سواد على بياض و
ما كانوا يعتمدون على ما لم يثبت لهم قائله او على كتاب لم يكن لهم طريق معتبر
اليه مؤلفه كما لا يخفى على من امعن النظر في تضاعيف فهرست الشيخ ورجال النجاشي
ونظائرهما من كتب الرجال واما على الثاني فيلزم محذور اشد مما ذكرنا فان الطبع السليم
والفهم القويم المستقيم حاكم بان هذا الكتاب لو كان حاله معلوما لدى علي بن بابويه
وكان يعلم انه من تصنيف الامام عليه السلام لما كان يخفيه عن ولده الصدوق الذي [illegible] ولكان
يطلعه على ذلك وقد عرفت حاله من انه في كل شيء من مثل الصدوق لا ولا يحفظ
مؤلفاته المشهورة المتداولة بيننا في هذه الاعصار وتأمل في تضاعيف كتابه الخ

عمله في الفقه وسعى في تهذيبه لبيان احوال مولانا الرضا عليه السلام واخباره وكذا
كتاب فقهه الذي عمله في الفقه وسعى في تهذيبه وتنقيحه وجعله حجة فيما بينه وبين
الله حصل له القطع بانه لم يكن لديه ولم يكن مطلعا عليه واما الكلام فيظهر حاله
مما فصلناه آنفا ولا يخفى انه من ابعد الوجوه وحيث قد وقفت على ما نبهناه
عليك علمت ان ما مر من ان موافقة كثير من عباراته لعبارات رسالة علي مما يؤيد
اعتباره خلاف التحقيق وان الامر منعكس وابعد من ذلك ما حكاه الفاضل
المجلسي ره من ان الصدوق قده وكذا شيخنا المفيد ره كانوا على يقين من انه تصنيف
الامام ع ليس بوجيه وانما هو امر يخطر بالبال في اول الامر وبعد التأمل التام
في احوال القدماء وديدنهم وشدة حرصهم في ضبط الاخبار واظهارها وعدم خفائها
على سترها واخفائها وما نبهناه من ان فتاوى الصدوق لا على الا انها على رسالة ابيه
تشهد بانه كان لعلمه انه اخذه من هذا الكتاب ومنه يظهر عذره في عدة المسائل
في الفقه من الكتب التي عليها المعول واليها المرجع فانه لم يكن تقليدا اباه في ذلك
حاشاه عن ذلك ثم حاشاه من ذلك مدعيا بانه كلفي في اجتهاده علمه بان ما ذكر
فيه ماخوذ عن اهل بيت العصمة والطهارة وانه ملخص من متون الاخبار المعتبرة
عنده المعتمدة وليس امرا صادرا عن اجتهاده ومن سائر القواعد المستنبطة المعروفة
بين اصحابنا المتاخرين كما يشهد به ديدن القدماء ولذا ذكر شيخنا الشهيد ره
في الذكرى ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في الشرائع الشيخ ابي الحسن
بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته فان
الظاهر ان كتاب الشرائع هو بعينها الرسالة الى ولده كما قال
النجاشي ره وهو اضبط من شيخ الطائفة في امثال هذه الامور فما ظهر من الشيخ
في فهرسته

في فهرسته من تغايرهما حيث عد كلا منهما من كتبه على حدة وعطف احدهما على الاخر
خلاف التحقيق وكيف كان فقد ظهر مما فصلناه ان في المقام امورا تبعد
كون هذا الكتاب من تاليف الامام ابي الحسن الرضا عليه السلام وهي اقوى مما ذكر
من المؤيدات بمراتب عديدة واجل منها بدرجات كثيرة بل ربما ان بعضها
مما يفيد العلم بانه ليس منه ع وليس من كلماته ثم مع ان الشواهد في المقام
التاييد مما لا ينهض للتاييد بنفسها مع قطع النظر عن معارضته بما ذكرناه ايضا
فان الظاهر ان مرجع كل ما حكاه المولى الفاضل المجلسي ره عن التقي المذكور من
وما حكاه السيد الفاضل الجزائري ودانه عليه سيدنا بحر العلوم ره الى النسخة التي ظهر
عليها القاضي امير حسين بمكة المشرفة وكأنها ظهرت لهم وذهب بها بعض
اهلها الى جانب البلاد العجم والهند ثم انتشرت النسخ منها باصبهان
والمشهد الرضوي ع وما مر من ان الميرزا محمد الذي نقلها الى الخط المعروف كانت
صاحب الرجال وان كان مناسبا لما علم من ان الميرزا المذكور كان متوطنا
بمكة الى ان توفي فيها ودفن بها بجنب الخديجة الكبرى الا انه في المقام بعيد لذلك
غاية التبعيد لو كان مطابقا للواقع لكان الميرزا المذكور يصرح به في موضع من كتبه
الرجالية الثلاثة او في شيء من الحواشي المبسوطة التي كتبها على الوسيط لا سيما في مقام
ذكر محمد بن مسكين ولكان يطلع عليها جملة من تلامذته المعروفين وكانت تنتشر الكتاب
من جهتها وحيث لم يقع شيء من ذلك بعد ان يكون الناقل هو الميرزا صاحب الرجال
وايضا لو كانت النسخة التي رآها المحدث الجزائري وذكر انها في خزانة المولى
المجلسي بخطه ... ماء السيد المتقدم بها اليه لكان المولى المذكور اولى
بان يذكر ذلك في مقدمات بحاره حيث تصدى لتنقيحه وتاييده وكمن هو الاضطرا

مظان ذلك في البحار ولم نقتصر على المقدمات خاصة ولم نجد لذلك عيناً
ولا اثراً ولا يخفى ان المولى المجلسي ره قد ذكر جملة مما ظفر عليه في اواخر
عمره في المجلد الاخير من البحار ولكن كلما تتبعناه لم نجد ذلك فيه ايضا واما ما ذكر
فهرست الشيخ منتجب الدين من ذكر ان محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع
فلا يظهر منه غير ان له مصنفاً له تعلق بمولانا الرضا ع كعيون اخبار الرضا ع
وصحيفة الرضا ع التي رواها الطبرسي ره وفيها اخبار جملة كما ان الظاهر من قولهم
فلان صاحب كتاب كذا انه مصنفه مع انه يحتمل قوله ان يكون المراد به
معناه اللغوي فانه كثيرا ما يسمون المصنفون كتبهم بنظائر ذلك لكنه لا يخلو
عن تأمل وتحقيقه في نسخة اصل فما ذكره بعضهم من ان كونه صاحب كتاب
الرضا ع انما باعتبار انه ممن وجدت عنده نسخة الاصل او انتهت اليه اجازة الكتاب
في غاية البعد ومنه يظهر ان ما تقدم نقله من النجاشي والفهرست من ان جملة من الرواة لهم
كتاب عن الرضا او رووا كتابا او نسخة عنه او له مسائل عنه لا يقتضي بمدعاهم
كما اشرنا اليه سابقا فان ظواهر تلك العبارات لا تقتضي غير ان اخبار تلك الكتب ما رواه
عنه ع مجموعة بجمع الرواة المذكورين وذلك لان مقاول الائمة ع في امثال المقام احد الامرين
وهما كون صاحب الضمير للكتاب وكونه مصنفه وحينئذ يجوز الاول في
خصوص المقام لغير الاول وهذا امر واضح لمن تتبع كتب الرجال وادرك سياق
كلماتهم في مقام نسبة الكتب الى مصنفيه ولا يخفى ان ارادة راوي الكتاب من
مثل هذا اللفظ بعيد مما نبّه عليه امر آخر وانتشر عليه بيديهم مع انا نقول ان الفقه
الرضوي كتاب مبسوط مرتب يشتمل على معظم ابواب الفقه ومن الواضح ان مثله
مما لا يعبر عنه بالمسائل فان الظاهر منها انما هو جمع من المسائل المتفرقة المتعددة
كمسائل

كمسائل علي بن جعفر لا مثل هذا الكتاب المرتب المشتمل على اربعة وخمسة الاف مسألة
بل الظاهر من التسمية اخص من مثل هذا الكتاب وما تقدم فان مع تجويد انه اوقع في باب
الاعتكاف منه من انه ليلة تسعة عشر من شهر رمضان اي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين
ع فهو ايضا لا يخلو عن غفلة وذلك لانه قد ذكر قبل ذلك وكان مولاي ابو عبد الله ع
يقول اذا صام الرجل ثلث عشرين من شهر رمضان جاز له ان يذهب ويجيء في اسفاره
وانما المحكي به الكلام المذكور من غير فاصلة ومن الواضح ان سياق الكلام اقوى شاهد
على ان هذه الفقرة ايضا من كلام ابي عبد الله ع ولا يظهر منه كونها من كلام مؤلف
الكتاب بوجه من الوجوه فنسبتها اليه كما صدر عن سيدنا صاحب الدرة حيث عدّ ذلك
في المؤيدات من غرائب الزمان وكأنه ره لم يراجع الكتاب وانما اكتفى بما وجده محكياً عنه
وهو مع ان سياقه لا يؤيد كونه من كلام غير الامام فيظهر من فقهائنا من حقيقة الصدق
والحق والسبق من ان موافقة الكتاب لفتاوى الصدوق من اخص من المؤيدات فقد
عرفت انها على وجه لا مزيد عليه واوضح مما من ان الامر منعكس في كلا الامرين وقد
ما تقدم من التاج والقاضي امير حسين المذكور مع السيد الاجل الاكرم الاكمل السيد حسين
بن السيد حيدر العاملي المجتهد كما توهم سيدنا صاحب الدرة فهو اشد من كلامه خال عن التحقيق
ناش عن قلة التتبع والتدقيق وذلك لان السيد حسين بن حيدر الكركي المفتي صاحب كتاب
الاجازات كان من اعاظم فقهاء عصر مولانا الفاضل التقي المجلسي ره ومعاصره
المولى الافقه الاكمل المحقق الموفق ره صاحب الذخيرة والكفاية وقد استجازه
الفاضلان المذكوران وجمع آخر من فضلاء عصره فاجاز لهم واقر جميع هؤلاء بـ
فقهيته ودرايته بتحقيق المقام ودرايتهم المعظم كما يشهد به سياق رواياتهم عنه في
الاجازات وغيرها وان شئت ان تطلع على حقيقة ذلك فراجع مواضع

من اجازات البحار للعلامة المجلسي رحمه الله ومناقب الفضلاء لسبط الجليل ورياض
العلماء لبعض اجلاء تلامذته وهو كتاب كبير جيد حسن الوضع يقرب
من تتمة الضبط ويتضمن تفصيل احوال كل علماء الخاصة والعامة
فانك ان تتبعت هذه الكتب عرفت عدة امور منها ان السيد المذكور
كان من اكابر فقهاء عصره في الفقه ومرتبة الفضلاء والاتقياء معظما عندهم
غاية التعظيم ولا يخفى ان الالقاب التي ذكرها الفاضلان المجلسيان في اجازة القاضي
امير حسين المتقدم وهو قولهما شرح الفقيه والسيد احمد الفقيه الفاضل المعظم
والسيد العامل المحدث الاطايب في ترجمة السيد المذكور ولم نعهد عنهما ولا عن غيرهما
شيء من امثال تلك الالقاب الكبيرة في مقام ذكر هذا الفقيه الذي ذكرناه اصلا في
في غير موضع من كلامهم واتفق ان هذا السيد كان معروفا لديهم بالسيد حسين بن حيدر المجتهد
المفتي على ما يستفاد من تضاعيف مصنفاتهم ومن البعيد كمال البعد ان تكون
تعبيراتهم في خصوص هذا المقام على خلاف ما التزموا به ديدنهم في سائر المقامات
خصوصا بعد ملاحظة كون المجلسيين في هذا المقام في مقام تصحيح الفقه الرضوي
وبيان وجه رجحانه وتأييده ومنها اولها من ان السيد المذكور كان مجاورا
في مكة المعظمة سنين وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر في الحديث بهذه
نفسه الشريف فان سياق هذا الكلام مما لا يناسب طريقة المعهودة بين
السيد الزكي الذي كان من تلامذة المولى المذكور وبينه وانما هو كلام محقق
عالم يتكلم من هو الذي منه اولى وبه وحماية ذلك بيانا وتوضيحه نهاية
التوضيح المعطية لكلام صاحب الرياض الذي قد بلغ في الاطلاع على دقائق احوال
العلماء الغاية وتجاوز نفسه الكامل النهاية حيث يجعل للقاضي امير حسين عنوانا
على حدة ذكر والده باعتبار جهله بنسبه وذكر في ذيله انه الذي اظهر امر الفقه
الرضوي

الرضوي وجاء به من البلد المعظم وشهد على انه غير القاضي مير حسين
الميبدي شارح الديوان المرتضوي والكافية الحاجبية واورد للسيد
الفقيه المذكور عنوانا آخر وافرد في الاطراء عليه وفصل الكلام
في احواله وبيان مؤلفاته ولا يخفى انه ما جعلهما رجلين في عصر من عصرهما من جهة
ادراكه عصر كل منهما نظرا الى انه كان من اواسط تلامذة العلامة المجلسي
كان ابصر بذلك الامر تحقيق ذلك المهم في صدر ترجمة صاحب
الدرة من حكمه بالاتحاد غريب من مثله واغرب من ذلك حكمه بان السيد
المحسن بن حيدر الكركي الذي اجازه المولى البهائي واثنى عليه هو ابن
بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي كما نقلنا عنه خلاف ما يظهر
من تتبع الرياض وغيره من كتب هذا الفن وبيان ذلك ان السيد الذي كان
سبطا للشيخ المذكور هو السيد حسين بن المير ضياء الدين ابي تراب حسن بن
السيد ابي جعفر محمد الكركي العاملي صاحب كثير من المصنفات منها كتاب
دفع المناوات وهو الذي كان مفتيا في دولة السلطان طهماسب الصفوي
بعد وفات جده المحقق كما صرح به في الرياض ويؤيده الاعتبار ايضا فان
المعاصر المجلسي شيخنا البهائي الذي كان من فقهائنا في عصر السلطان شاه عباس المتأخر عن
السلطان المتقدم بمراتب كما لا يخفى على من تتبع عصر السلطان المذكور فظهر ان ما قاله صاحب الدرة
اشتباه واشتباه ونظيره ما وقع لبعضهم من انه جعل صاحب الترجمة ابن بنت المحقق الشيخ
بل هو السيد الحسيني ابن السيد بدر الدين حسن ابن السيد جعفر الكركي العاملي المعروف

في اهل الاصل فانه ابين من الظلات وبالجملة فالقول بالاتي دطراف التحقيق والسداد الذي اظهر امر الفقيه الرضوي لكان رجلا محدثا لا ندري بل كان قابلا لاستنباط الاحكام ونقل الاخبار ام كان من الاخبارية الذين يكتفون بمجرد عثورهم على سواد على بياض ويحصل لهم القطع بحقية خبر بمجرد كونه مسطورا في كتاب عتيق وبعله منهم كما تشهد به سياق ما ذكره المجلسي ره في الفاء من روايته ان لم يكن موهنة لا تكون من المؤيدات اصلا ان تحليت بما معان النظر في اطراف الشبهة ابتنا اه الى هنا يتضح لك شهرة اصحاب القول الثالث ان حجتهم تنفق دمن تضاعيف ما فصلناه من المعدات واما المتوقفون فيه فنظرهم الى تعارض مرجحات الطرفين وعدم وجود معين للاصلاحا في البين كما اشير اليه مرم كلام شيخنا ره وانت خبير بانه ناش من عدم التامل والاكتفاء بما خطر ببالهم في بادي النظر فالامر ان الذي هو حقيق بالاتباع هو القول الثاني واما المقام الثاني ففيه قولان احدهما ما اختاره سيدنا الفاضل المتتبع في مفاتيحه الاصولية من انه وان لم يكن حجة في نفسه الا ان روايته مما ينجبر قصورها بنحو الشهرة وهو مختار جمع من متاخري المتاخرين والمعاصرين وثانيهما ما ذهب اليه بعض اجلاء مشايخنا المعاصرين من عدم حجيته في نفسه والفرق بين رواياته وسائر الضعاف القابلة لذلك وهو الذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري وذلك لان الشهرة بين جماعة من متاخري المتاخرين القائلين بعدم حجية الشهرة بنفسها كما هو التحقيق من ان الخبر الضعيف ينجبر ضعفه بالشهرة ومصير المعظم انما يتجه فيما اذا كان

نظر المعظم اليه وكان المشهور التمسك به في مقام اثبات حكم يوافقه لا في صورة مجرد موافقة لفتاويهم وعدم ثبوت تمسكهم به سواء لم نعلم مستندهم في المسئلة اصلا او علمنا انه غيره من خبر معتبر او ظاهر كتاب او اجماع او حجة عقلية او شككنا في ذلك وسواء علمنا باطلاعهم على ذلك الخبر ام لا اما الاول فلان الظن الحاصل من مثله يندرج تحت الظنون الخاصة التي قد شيدنا اركانها واوضحنا برهانها في محلها وذلك لوجهين الاول انه مما يشملها منطوق آية النبأ فان الظن من التثبت الذي وقع الامر به في هذه الآية الشريفة اعم من الظن وفي الواضح ان تمسك المعظم الذين لا يعملون الا بالظنون الخاصة التي قد علم حجية كل صنف منها بحجة قطعية او دليل معتبر ينتهي الى القطع واليقين ولو بوسائط بخبر ضعيف لم تجتمع فيها شرائط الحجية مما يوجب الظن القوي بانه ما صدر عن ائمة الطائفة وان طريقه ليس كطرق سائر الاخبار الضعيفة ولا نعني من التثبت الذي يحصل باعتبار ذلك ليس بادون من التثبت المتحقق في الموثقات فسبيل خبر ضعيف حاله كذلك سبيل تلك الاخبار وحجيتها تستلزم حجية مثل هذا الخبر وثانيهما ان مثل هذا الخبر الذي عمل وتمسك به معظم الطائفة يطمئن به القلب في العرف والعادة والظن الذي يحصل من جهته من الظنون التي يركنون اليها ويعرجون اليها وقد تقرر في محله ان الخبر الذي يفيد ظنا يحصل منه الاطمئنان حجة كما قام الدليل القطعي من بناء العقلاء وسيرة اهل الكافة الاوائل على المبادرة عليه واما ما يتوهم من ان حكم هذا الصنف من الاخبار يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة الواردتين في علاج تعارض الاخبار ففيه فلا يستقيم في نظري

وذلك لان غاية ما يمكن ان يقال في توجيه ذلك انما هو القول
بان هذا مما يصدق عليه انه اشتهر بين الاصحاب وكل خبر اشتهر بينهم فهو حجة
شرعية اما الصغرى فواضحة واما كلية الكبرى فلقول مولانا الصادق عم
في مرفوعة زرارة المروية عن عوالي اللئالي عن العلامة ره يا زرارة خذ بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر وقول مولانا الصادق عم في مقبولة
عمر بن حنظلة المروية في كتب المشايخ الثلاثة ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ووجه دلالة
الاخير على ذلك ان قوله عم ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور يشهد بان مراده
من المجمع ليس خصوص المتفق عليه الذي لا خلاف فيه ولا خصوص معناه الاصطلاحي
الذي حدث بين الاصوليين والفقهاء المتاخرين عن اعصار الحضور بل المراد منه
ما تلقاه معظم الاصحاب بالقبول بحيث لا يعد مخالفه شاذا ولكن ندفع ما ذكر في
كلية الكبرى بمنع ظهور الموصول في قوله ع بما اشتهر وقوله ما كان من روايتهم في
الاعم مما نحن فيه وذلك لان الموصول الذي نقول بعمومه انما هو ما لم يكن
معروفا بقرينة تقتضي عهديته وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل فان قول
الامام عم في الخبر الاول مسبوق بقول الراوي يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما اخذ ولا يخفى ان استفهام الراوي وطلبه تعيين ما يجب
الاخذ به من هذين الخبرين المتعارضين منظور ليكون ما ذكره الامام عم
بعده وامره عم بالاخذ به مقصورا على هذا التعيين وسياق مجموع السؤال والجواب
بمنع

بمنع من كون الجواب اعم من مورد السؤال والحق لا يخفى ان ظاهر هذا المتوهم السائل
يعطي ان مفروض السائل صورة كون كل من الخبرين المتعارضين قابلا للاثبات
مدلوله في حد ذاته معتبرا في نفسه مع قطع النظر عن معارضة كل منهما الاخر
وان الكلالة انما هو باعتبار مجرد معارضته للاخر ومراده مقصور على استعلام حال
المتعارضين خاصة فكانه قال ان كلا من هذين الخبرين قابل للاخذ به وليس
في شيء منهما ضعف في نفسه الا ان كلا منهما عارض الاخر ومن جهته وقع الاشكال
في البين ومنه يظهر ان الخبر الضعيف الذي ليس بحجة في نفسه خارج عن فرض السائل
ومجاب عنه بما نقطع به من ان اكابر اصحاب الائمة ومنهم زرارة الذي صدر منه
هذا السؤال ما كانوا جاهلين بان الخبر الضعيف مما لا يجوز الاعتماد عليه في
الشريعة ومن الواضح انهم ما كانوا يتاملون في عدم حجيته فكيف يمكن القول
بان مورد السؤال اعم منه فاتضح ان ورود هذا الكلام عقيب ذلك السؤال
مما يابى عن ظهور الموصول الذي فيه في الاعم من الضعيف ويزيده بيانا ما بعده
فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما
عندك واوثقهما في نفسك فان في التعبير عنه بصيغة افعل التفضيل تنبيها على
ان كلا منهما مشتركان في اصل الوثوق والعدالة وان المفروض خصوص هذه
الصورة كما لا يخفى فان قلت ان ما ذكرته من ان خصوص السؤال قرينة على ارادة
العهدية الجواب خلاف ما حقق في محله من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب المورد قلت ليس الامر كذلك فان ما نقوله في هذا المقام انما هو ما يستفاد
خصوصية اقتضت ذلك وهي ما يظهر من سياق خصوص هذا السؤال والجواب
وهو لا ينافي القاعدة المذكورة الحقة وان شئت ان تطلع على حقيقة ذلك

فراجع وجدانك وانظر هل تظهر لك من هذا الجواب حجية مطلق الشهرة
كما يقتضيه هذا الكلام مع قطع النظر عن سابقه ولاحقه ام لا والاظهر
ان نقول الاول ويلزمك القول بكونه مقصورا على مورد السؤال باعتبار
ان الامر دائر بين حمل الكلام على ما يقتضيه ظاهره مع قطع النظر عن خصوصيات
المقام وعلى حمله على المعهود المعلوم من قرينة السؤال والاول لا شك في تعينه
كما لا يخفى ان قلت ان مراد السائل انهم اذا كانوا يعملون بالضعاف فما
يمنعهم في الخبر الضعيف الذي لم يتقو بشيء من اسباب التثبت كالشهرة
وانما تعويلهم فلا فقط هذا يمكن ان يكون مورد السؤال الخصم من هذه الفقرة
وهو كاف فيما نحن فيه قلت بعد التزام ظهور مطابقة الجواب للسؤال
وعدم اعميته منه لا وجه لذلك فان غاية ما يحصل منه انما هو احتمال الحجية
السؤال وهو لا يقتضي ازيد من احتمال اعمية الجواب الخ مثله ولا يخفى ان
مجرد الاحتمال لا يكفي في اثبات المطلب واما قول مولانا الصادق عم في الخبر
الثاني فهو اوضح واظهر وذلك لانه مسبوق بحكمه ع بتقديم قول الاعدل و
الافقه والاصدق والاورع منهما وبقول الراوي له عم فانهما عدلان مرضيان
عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه مع ان بين شهرة الرواية بين
رواة اعصار الحضور وشهرتها بين فقهاء زمان الغيبة فرقا بينا فان شهرتها
بين الرواة ما كانت تنفك عن القطع بصدورها عن الامام عم والعلم برضاه
به بخلاف شهرتها بين الفقهاء كما لا يخفى وهذا الوجه يجري في الخبر السابق
ايضا

ايضا ثم لا يذهب عليك ان التمسك بهذين الخبرين في مقام اثبات ذلك
المدعى انما يتجه على فرض اعتبارهما وعدم توقفهما على الشهرة وهو غير معلوم في
مرفوعة زرارة لكونها من المراسيل المحكية لابن ابي جمهور فالتمسك بها متوقف
على اعتبار مضمونها فلو توقف هذا ايضا على جواز التمسك بها لدار واما مقبولة
عمر بن حنظلة فلا ضير فيها الا من جهته وفيه كلام طويل لا يسعه المقام وانا نعرض
لبيان حاله وتحقيق مضمون الخبر بما لا مزيد عليه سيد فقهاء زماننا وانبل فضلاء
عصرنا صدر الدين محمد الموسوي العاملي ادام الله ايام افاداته في رسالته المعمولة له
في تحقيق ذلك الخبر واما الثالثة فلان محض موافقة الرواية لفتاوى
المعظم لا يستلزم التثبت المأمور به في الكتاب العزيز والظن الحاصل
من جهته مما لم يقم حجة قطعية على اعتباره والعمل بمثله انما يتجه على مذهب
القائلين بحجية مطلق الظن كسيدنا صاحب الرياض وولده الجليل المتتبع
فانهما قد بنيا الامر على الاخذ بها وعلى امثال تلك الصفات والاقتداء
بمضامينها زاعمين ان اصالة حجية الظن اقتضت حجية الظن المستفاد
من الشهرة مطلقا ولو لم توافقها رواية ضعيفة ولكن خرجت هذه الصورة
عن الاصل لشهرة القول بعدم حجيتها وهي غير متحققة في محل البحث
فيبقى مندرجا تحت الاصل وهذا الكلام بعينه جار في القسم الاول ايضا
وهو خلاف ما بنينا عليه من ترجيح الظنون الخاصة ولو على مطلق
الظن

وحيث قد وقفت على ما ذكرناه عليك في بيان هذه القاعدة العظيمة
اتضح لك ان قصور الفقه الرضوي وانكساره مما لا يجبر بالشهرة مضمونه
فانك قد عرفت مما فصلناه في المقام السابق ان هذا الكتاب مما لم
منه عين ولا اثر بين الاصحاب وانما هو شيء قد وجدت الاعتماد عليه
بين جماعة من متاخري المتاخرين فكيف يمكن القول بانجبار متمسكهم
في الفتاوى المشهورة بينهم ان هذا الا عجب عجاب وربما يقال ان حكاية
الانجبار انما هي في الرواية الضعيفة وكون هذا الكتاب من الروايات غير معلوم
وهو لا يخلو من نظر ووجهه يظهر مما مر واما المقام الثالث ففيه ايضا خلاف
وينقدح من بعض اعاظم فقهاء العصر المناقشة فيه ايضا لكن التحقيق عندي خلاف
ما ادعاه ذلك البعض وان موافقة احد الخبرين المتعارضين لبعض مضامين
هذا الكتاب مما يرجحه ويقتضي القول بتقديمه على الاخر وذلك لان بناء الترجيح و
تقديم احد الخبرين المتعارضين على قوة الظن لا على خصوص الدليل المستفاد من الاخبار
العلاجية فان الاختلاف الشديد الذي يوجد فيها مما يمنع من الاقتصار بعملها او
على ترتيب شيء منها ولذا ترى اكثر فقهائنا المحققين قد اعرضوا عنها ولم يبنوا
امرهم على ترتيب واحد منها وقد فهموا من سياقها واختلافها في ترتيب المرجحات
انها وردت في بيان طريقة الاجتهاد الصحيح وتعليم ان المناط في مقام علاج التعارض
هو تحقق الظن باحد الطرفين سواء حصل ذلك الظن باعتبار بعض الامور المذكورة
فيها كما هو الغالب ام لا لا انها وردت في مقام بيان ان الامر منحصر فيما ذكر
فيها وان

فيها وان المدار في رفع اختلاف الاخبار على محض التعبد كما توهمه الاخباريون
القاصرون وعلى هذا لا فرق بين هذا المقام وبين قواعد مباحث الالفاظ ومطالب
الجرح والتعديل المتعلقين بالرجال في الاكتفاء على مطلق الظن دون ظنون الخاصة
محصورة كما حقق في محله ولا يخفى ان مع بعض ما في هذا الكتاب لاحد الخبرين المتعارضين
مما يزيد ظنا باعتباره ويقتضي بتقديمه فان التامل في الاحكام المذكورة فيه وامعان النظر
في تفحص ابوابه وسياق عباراته وفتاويه يكشف عن انه ليس من المجعولات ومن
قبيل كتب الغلاة والغالين الذين كانوا يصنفون كتب التخريب اصول المذهب بل
يظهر مما ذكرنا انه من مؤلفات بعض اعاظم فقهاء قدماء اصحابنا الذين كانوا لا يعملون
الا بالاخبار المعتبرة لديهم وان ما ذكر فيه ماخوذ من متون الاخبار وان اكثر ما ذكر فيه
يوافق اصول المذهب على طريقة سائر الكتب قدماء اصحابنا العاملين باخبار الاحاد
ومن الواضح ان هذه المناسبة التامة مما يوجب كثيرا ما ظنا بحقية جملة من احكامه
وهو مقتضي لتقوي الظن في جانب ما يوافق تلك الاحكام من الاخبار التي عارضها غيرها
من الروايات فثبت صحة ما قلنا ولا يبقى في مجال ان قلت هذا ينافي ما ذكرته في المقام
السابق من ان جملة من الاحكام هذا الكتاب مما لا يوافق اصول مذهبنا وان
بعضها مما يخالف ما في اصول مذهب مخالفينا ايضا واين هذا الكلام مما ذكر
في الخطبة مما هو صريح في كونه من تاليف الامام عليه السلام واتفق في جملة من مواضعه ما يشهد
بانه خرج عن اهل بيت العصمة والطهارة كقوله ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت
وقوله وقد امرني ابي وقوله وسالت ابي العالم كما هو مر سابقا فالامر دائر بين كونه
من تاليف الامام عليه السلام وكونه مجعولا عليه وحيث نفيت الاول بالوجوه السابقة تعين
الثاني قلت مخالفة بعض قليل من فتاويه للاصول المذهب لا ينافي القطع

باعتبار ما يوجد فيه وهو خارج عن محل الكلام لان كلامنا هنا انما هو في
تحصيل الظن بحقية ما يوجد فيه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والاظهر انه يحصل
بملاحظة موافقة غالب احكامه للاصول المذهب باعتبار الكلم من الاخبار
والاعتبار وان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومخالفة بعض فتاويه للاجماع
او ضرورة المذهب لا تستلزم عدم كون مؤلفه من اصحابنا العاملين باخبار الائمة ع
فان من تتبع كلمات القديمين والصدوقين والشيخين وقف على كثير من متفرداتهم
المخالفة للاجماع والضرورة باعتبار ما وجدوه في جملة من الاخبار المحمولة على التقية
او غيرها وقد تعرضنا لعدة تلك الفتاوى في هذا المقام خروج الكلام عن النظام فراجع
وتامل ولا تظنن ان مخالفة بعض الفتاوى المذكورة لما نجده من الضروريات
مما يوجب قدحا عظيما في اعاظم فقهاء الطائفة فان مخالفة الضرورة انما تكفر اذا
خروج عن المذهب فقد يقال ان مخالفة الاجماع ايضا كذلك لانا نقول ان مخالفة
الضروري انما تقدح في صورة علم المخالف بكونه ضروريا وايضا مخالفة الاجماع القطعي
انما تضر في صورة علم المخالف بقطعيته وذلك لانه يرجع الى التكذيب قول او فعل من الحجة
من النبي والامام عم واما اذا لم يكن المخالف معتقدا لذلك فلا دليل على القدح وذلك
ايضا فيه وحاشا ان يكون هؤلاء الاعلام قائلين بما كانوا قاطعين بخلافه ولا يخفى
ان كلا من الضروري والاجماع مما يختلف فيه الاراء فرب ضروري عند بعض وقطعي عنده
لا يكون كذلك عند اخر كما افاده الفاضل المولى الماجد الفقها في رسالته المعمولة
في الاجماع فلا يغرنك كلما اه جملة من القاصرين من متأخري المتأخرين والمعاصرين حيث
يقدحون في اعاظم علمائنا بمجرد مخالفة بعض فتاويهم لما يجدونه من الضروريات
والاجماعيات فانه كلام قشري ناش من تقليد الاساتيذ نعم يتجه ذلك في بعض
المقامات

المقامات كالمذاهب الفاسدة المحدثة الناشئة من كثير من الصوفية والغلاة والاخبارية
الذين قد علمنا من طريقتهم انهم في مقام تخريب الدين وتضييع شريعة سيد المرسلين
كما يستفاد من بعض الاخبار المعتبرة وبالجملة فمجرد مخالفة ما نجده ضروريا او اجماعيا
لا يقدح في قائله فانه قد يكون خلافه ضروريا او اجماعيا لديه وقد توافقه مما يقدح
فيه فتامل وتفطن فان المقام من مزال الاقدام وله عرض عريض لا يسعه هذه الرسالة
واما ما ذكرت من ان في هذا الكتاب جملة مما ينافي ما ذكرته فهو ايضا ليس بشيء لانا نقول
لا يبعد بملاحظة بعض القرائن ان يكون المراد بعلي بن موسى الرضا المذكور في اوله
غير مولانا الرضا ع فان هذا مما اتفق كثيرا في كتب الالقاب والاسماء التي كان
اهل زمانهم من فقهائنا وغيرهم يتبركون بها باعتبار شرافة من سمي او لقب بها
من الائمة في اول الامر وقد لاحظنا نظائره في غير واحد من الرواة والفقهاء
واما ما يستفاد من تضاعيفه فلعله مبني على ما استقر عليه ديدن اصحاب الائمة
المعصومين من انهم كانوا يذكرون في مؤلفاتهم عين المطالب التي كانوا يسمعونها
عنهم ع فيحتمل ان يكون تلك المطالب ايضا محكية عنهم ع ولا يكون من كلام مؤلف
الكتاب والاظهر ان كلا من هذين الاحتمالين وان كان بعيدا في نفسه الا ان
امر من قرائن المقام ما يقربهما ولعل ما ذكره السيد النبيل الاظهر ان هذا الكتاب
من ان النسخة التي كانت مشتملة على اجازات كثيرة من العلماء وان الذي
كان عنده ذكر انه وصل من ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام ع ازيد من ملاحظة
ما وجدوه في تضاعيفه من غير تامل واما انه فنظر كما وقع نظيره لجماعة من المتأخرين

ولم نجده في كتب الأخبار ومما يؤيد ما ذكرنا من عدم كونه من المجعولات
أن السيد المذكور ذكر أن النسخة التي رآها كانت نسخة قديمة مصححة يوافق
تاريخها عصر الإمام ولا يخفى أن من يصنف كتابا بالتجرب الذي ويعرف أنه
من غيره في تأليف كتاب يجعل أنا نضرب في ترويجه واشتهاره ويدعو الناس
إليه ويأمره بالاقتداء بمطلبه كما هو المشاهد من حال الكذابين والغلاة الذين ظهروا
في أعصار المعصومين وأوائل الغيبة وورد في شأنهم أخبار وخرجت في
ردهم توقيعات مشهورة بين الأصحاب فلو كان هذا الكتاب من المجعولات
لكان يظهر بين أو أثر بين قدماء الأصحاب والمتوسطين ولكان أهل
الرجال يذكرون كلمات الأصحاب في رده أو قبوله كما قلنا في رده أنه
لو كان من بالتقديم لكان يظهر منه أثر نقول هنا أيضا أنه لو كان من المجعولات
لكان يظهر في الجاعل ومتابعوه بل الدواعي في ترويج الباطل أكثر بل
أكثر الداعي إلى إشاعتها أشد وهذا إنما يتم على فرض قول من القدماء
كما ادعاه السيد المتقدم وبالجملة فقد يرى المقام احتمالات أحدها أن يكون
هذا الكتاب من تأليف الإمام الثامن ثم وقد عرفت بعض ما فيه وثانيها
أن يكون كله أو بعضه مجعولا عليه وقد ظهر ضعفه وثالثها أن يكون
متحدا مع رسالة علي بن بابويه ويكون من مصنفات هذا الشيخ كما توهمه
بعضهم وهو وإن كان مناسبا لما نرى من موافقة أكثر عباراته وفتاواه لما في
رسالة علي القمية وغيره ولذا أن هذا من أن الرجل قد نسب إلى جده كما

الفق

الفقه في كثير من علماء الفرقين وأن جد علي كان مسمى بموسى كما صرح به علماء الرجال
على أن الفاضل في تصانيفه وملاحظة سياق عباراته في بعض المقامات
وخصوص عدم اشتماله على شيء يدل على أنه رسالة إلى ابنه الصدوق الذي
قد صنف والده الرسالة لأجله بل في ذلك أبعد الأبعاد والبعد
أن يكون من جملة مؤلفات بعض أكابر قدماء رواة الأخبار أو من فقهائها العاملين بمتون
الأخبار وهو الذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري بقصص ما حصل لي من القرائن والأمارات
وخامسها أن يكون عين كتاب المتفقه الذي قد ذكر جماعة من الأصحاب منهم الشيخ الجليل ابن
ابن شهرآشوب والشيخ السعيد الشهيد علي ابن يونس العاملي ره في كتاب الصراط
المستقيم أنه من تصنيف الإمام الهمام مولانا أبي محمد العسكري عليه السلام ويؤيده ما ذكره أنه مشتمل على
أكثر الأحكام ومتضمن أغلب مسائل الحرام والحلال وما ذكره في المتفقه لكن بعض
ما ذكرناه من المبعدات في المقام الأول جار في هذا الاحتمال أيضا فتأمل ثم لا يذهب عليك
أن ما ذكرناه في شأن هذا الكتاب من أنه قد ينفع في مقام تعارض الأخبار وقد يحصل منه
جهة ترجيح أحد المتعارضين مما يجري في جملة من كتب فتاوى قدماء الأصحاب أيضا وهي
كتبهم التي قد علم أنهم أخذوها من متون الأخبار الصحيحة لديهم بقرائن وأمارات كانوا يعرفون
إليها أو كانوا يعتقدون أن فتاويهم من مسلمات مشايخ الطائفة الحقة الإمامية و
إجماعاتهم فمنها كتاب شرائع الشيخ أبي الحسن ابن بابويه الذي قد عرفت احتماله
متحدا مع رسالته إلى ابنه فإن من تأمل في تصانيف ولده وما حكاه عن هذه الرسالة في الفقيه
ووقف على ما ذكره في الذكرى من حسن ظن الأصحاب به وأن فتواه كروايته و
ما نقله العلامة المجلسي في إجازات البحار عن خط شيخنا الشهيد من أن الشيخ

ابا علي بن شيخنا الطوسي ره ذكر ان اول من انكر طرح الاسانيد اجمع بين النظائر ورد
اتى بالجزم من بينه علي بن بابويه في رسالته الى ابنه وقال ورايت جميع من ادركت من اهل
طريقته فيها ويعول عليها في مسائل لا يجدون النص عليها لثقته وامانته وموضعه من الدين
والعلم انتهى وانه اطلع على ما صدر من الصدوق من عده اياه في ضمن كتب الاخبار المعتمدة
لديه وشدة اعتماده عليه بحيث قد قدم بعض مضامينها على بعض الاخبار المعتبرة الا انك لا
حقيقة الامر واتضح له غاية الاتضاح ان فتاويها ماخوذة من الاخبار المعتمدة الصحيحة لديه ولدى
ولده وانه لما كان من دأب الاصحاب يعتنون ثم غاية الاعتناء لكن ما نسبه شيخنا الشهيد
اليهم وحكاه عن الشيخ ابي علي من انهم كانوا يتمسكون بما يجدون فيه عند فقد الادلة واعواز
النصوص لا يخلو عن نظر وذلك لان ظاهر ما ذكره مناف لكل ما نسبه اليهم الاخباريون
القاصرون من انهم كانوا يقتصرون على الطرق المفيدة للقطع واليقين في كل من السند و
الدلالة وما عزاه اليهم النافون لحجية اخبار الاحاد كالسيدين وابن ادريس من انهم كانوا
لا يعولون على ما كان طريقه ظنيا ولم يكن يوجب علما وما هو الظاهر من طريقة القدماء من
العمل بالظنون الخاصة وما يستفاد من بعضهم في اثناء المباحث الفقهية من البناء على مطلق
الظن كما هو طريقة جمع من متاخري المتاخرين اما منافاته للاولين فواضحة واما عدم
مناسبته للثالث فلانه لا وجه لعد تلك الفتاوى من الظنون الخاصة الا بجعلها كونها
بمنزلة الاخبار المعتبرة وامثالها ولا يخفى ان المدار في امثالها عند هؤلاء على ملاحظة
الجمع والترجيح فلو كانوا يعتقدون ان تلك الفتاوى في قوة الاخبار المعتبرة لكان اللازم
عليهم ان يلاحظوها قبل اعواز النصوص ايضا ولكان المناسب لطريقتهم ان يجمعوا ايضا
بينها وبين غيرها فيما يصح فيه ذلك بمقتضى القواعد المقررة في محلها كالعام والخاص والمطلق
والمقيد والمجمل والمبين والامر والنهي ونظائرها او يرجحوا احد الطرفين فيما لا يتاتى فيه
طريقة الجمع كما هو المعهود منهم في سائر الاخبار والادلة الشرعية ومنه يظهر وجه منافاته
للرابع

للرابع ايضا فان بناء هؤلاء على ملاحظة وجوه الجمع كما هو المعهود عنهم او الترجيح في
امثال المقام كما لا يخفى فعليك بالتامل التام فيما نقرره عليك ليظهر لك سقوط
ما قد يتوهم من ان تلك الفتاوى وان كانت معتبرة لديهم الا انهم كانوا يرونها
اضعف من جميع سائر النصوص المعتبرة باعتبار عدم صراحتها وعدم ظهورها في صورة
النص ومنها كتاب الهداية لشيخنا الصدوق فانه نظير شرائع والده في كونه ماخوذا
من متون الاخبار المعتبرة لديه وهذا هو الذي بعث شيخنا صاحب البحار على ادراج فتاويه
في ضمن احاديث الاخبار ومنها كتاب المقنع له فانه قد ذكر فيه ان ما اورده فيه هو ما كان
مبينا في كتب المشايخ الفقهاء الثقات ولذا ترى بعض متاخري الاصحاب قد يذكر فتاوى
ذلك الكتاب ايضا في عداد الاخبار ومنها كتاب نهاية شيخ الطائفة فانه قد عمل
كتابه هذا في بيان فتاويه الماخوذة من متون الاخبار على ما يظهر من كلامه في اول كتابه
المبسوط وفاتحة الاستبصار ولذا ذكر الفاضل الجليل ره في موضع من شرحه ان متون الكتاب النهاية
كتب خبر لا كتاب بحث ونظر واما ما راى له في مواضع اخر من كتابه في بيان فتاوى
من ان ما ذكره الشيخ فيه انما اورده ايرادا لا اعتقادا وقد اعتذر بما له في خطبة الكتاب
فهو كلام غريب يسقط عن درجة الاعتبار وانما هو امر ناش عن غلبة امره من نقض فتاوى
الشيخ ودفع منعه وكسر صولته وتوهين من تعدى به من اعاظم الفقهاء وذلك لان
الظاهر من سياق الكتاب المذكور ومن طريقة الشيخ ومما قاله في خطبة الحل والعقود
واخر الاستبصار من انه يصلح للمحقق ان ما اورده فيه مذهبه وفتواه كما يكشف عنه
عدم تعرضه لمضامين جميع ما رواه في كتابي الاخبار في خصوص هذا الكتاب فانه لو كان
بناء الشيخ ره في الكتاب المذكور على ذكر مجموع ما ورد له في كل واحد من المسائل لا على خصوص

ما كان يذهب اليه ويعتقده ففيه حقيقة من نقل الاخبار لكان يذكره في اغلب
مسائله احكاما تخالفه من غير ان يرجح احدا ولا يخفى ان لظاهر كثير من فقهائنا المتأخرين
عنه ايضا ما ذكرناه فان من يتتبع كلماتهم ولاحظ عباراتهم في مقام نقل الاخبار
شاهد خصوص ذلك في مواضع كثيرة من المختلف والمهذب البارع الجامعين لاكثر
الاقوال ووقف على غير موضع مما يخبر عن ذلك واتضح له انهم كانوا يعتقدون
فتاوى النهاية معتقدا للشيخ وهذا ايضا مما يقوي ذلك المرام لا يبعد ان ابن ادريس
لقرب عصره بعصر الشيخ او كونه من احفاده من جانب الام ونهاية اطلاعه على كلماته
ووقوفه على جملة من كتبه التي لم يقف عليها اكثر الفقهاء كان اخبر بمذهبه من غيره فلا
يبعد ان يكون ذلك مما سمعه من افواه مشايخه الذين ادركوا عصر الشيخ وكانوا من اصحابه
او لعله مما وجده مصرحا به في شيء من كلماته التي لم نقف عليها فلا وجه لرده
وتقديم قول غيره من الاصحاب على قوله لانا نقول ان كلامه في خطبة المبسوط
لقوي شاهد على ان هذا مما لم يبلغه من المشايخ وشيء لم يصل اليه على وجه
النقل والسماع فانه قد استند في ذلك الادعاء الى ما فهمه من خطبة
المبسوط وبالغ في استفادته من كلامه هناك ومن الواضح انه لو كان
مطلعا على كلام آخر له صريح في ذلك او اوضح دلالة من كلامه في المبسوط
او كان ذلك مما سمعه من مشايخه لكان يستند اليه وما كان يقتصر على
ما هو اخفى دلالة فمستنده منحصر فيما توهمه من كلامه المذكور وهو الى الدلالة
على خلافه اقرب لانه قال وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق
النفس

النفس الى عمل كتاب يشتمل على ذلك وتتوق نفسي اليه فيقطعني عن ذلك
القواطع وتشغلني الشواغل وتضعف نيتي ايضا فيه قلة رغبة هذه الطائفة
فيه وترك عنايتهم به لانهم الفوا الاخبار وما رووه من صريح الالفاظ حتى
ان مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها
وقصر فهمهم عنها وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية وذكرت
جميع ما رواه اصحابنا في مصنفاتهم واصولها من المسائل وفرقوه في كتبهم
ورتبته ترتيب الفقه وجمعت بين النظائر ورتبت فيه الكتب على ما رتبت
للعلة التي بينتها هناك ولم اتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الابواب
وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها بل اوردت جميع
ذلك او اكثره بالالفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك وعملت
بآخره جمل العقود في العبادات سلكت فيه طريق الايجاز والاختصار
وعقود الابواب فيما يتعلق بالعبادات ووعدت فيه ان اعمل كتابا
في الفروع خاصة يضاف الى كتاب النهاية ويجتمع معه يكون كاملا كافيا في
جميع ما يحتاج اليه ثم ذكر شطرا من صفات مبسوطه وعقبه بقوله واما اصحابنا
فليس لهم في هذا المعنى شيء ما يشار اليه بل لهم مختصرات واوفى ما عمل
في هذا المعنى كتابنا النهاية وهو على ما قلت فيه انتهى موضع الحاجة من كلامه
وانت خبير بان شيئا من كلماته هذه لا يدل على مدعى الفاضل الحلي وانما غايتها
بيان ان كتابه المذكور معمول في الفتاوى الماخوذة من متون الاخبار وان اكثر

تلك الفتاوى نحو توافق الفاظ الاخبار وابن هذا من توهم هذا الفاضل
فعده هذا اعتذارا للشيخ عما اودع فيه من عجائب الزمان والعجب من ذلك
انه قد ذكر في غير موضع من السرائر ان الشيخ ذهب في نهايته الى كذا او
مذهبه في نهايته كذا وقد رجع عنه في غيره او في غير ما اخر منه ونحو ذلك
مما هو صريح في هذا المعنى ولا يخفى ان هذا ينافي ما ذكره في اول كتابه
في شأن ذلك الكتاب وصرح به في غير موضع منه وبالجملة
فالظاهر ان نهاية الشيخ ايضا من جملة الكتب المأخوذة من متون الاخبار
المعتبرة لدى مصنفها كما نبه اليه بعض الاجلة وكثيرا ما ينفع في مقام
تعارض الاخبار فلابد للفقيه الماهر من ان يكون ملتفتا في كثير من المقامات
الى هذا وهذا الكتاب ومما من نظائره اذا عرفت هذا فنذكر ما ذكرناه من امر
الفقه الرضوي وجملة من الكتب المشابهة له ووقفت على امور لا تكاد
في شيء من زبر الاولين والاخرين واطلعت على جملة مما اشرت فيه فكثير من القاصر بفقره
فارجع اليها كما في مقام تحقيقه فنقول قد علم مما مر في المقام الاول ان
الذي نقلناه من الفقه الرضوي وعرفت انها مصرحة بكون العصير العنبي المغلي خمرا
لنشيشه [illegible] ولا اقل من الركون اليها في اثبات اصل المطلب على فرض ثبوت
دلالتها الخ والخ قد تحقق مما قدمناه في المقام الثاني ان قصور الاخبار المشهورة بها
ان سلمنا وفرضنا ثبوتها لم للخصم ان يتمسك بما قررناه في المقام الثالث من ان الكتاب
المذكور قابل للترجيح وكثيرا ما يتم به سائر الاخبار فنقول ان ما ذكرناه في المقام
المذكور من ان الظاهر ان فتاوى هذا الكتاب مأخوذة من متون الاخبار المعتبرة لدى مؤلفه بفقيه
الظن بكون هذه الفقرة ايضا مأخوذة منها وايضا موافقة فتوى علي بن بابويه لها علم

ما مر ويؤيد ذلك كما عرفت وجهه فبعد ملاحظتها وملاحظة ما مر في المقام تحقق حال توقف
معونة ابن عمار من ان احتمال السقوط اقوى من احتمال الزيادة يحصل الظن القوي بوجود
اللفظة في الموثقة المذكورة كما في التهذيب وبعد الالتفات الى مجموع ذلك
واضافة الشهرة المدعاة في المسئلة اليه يظهر غاية الظهور انه لا وجه لتقديم رواية
الكافي الخالية عن هذه اللفظة باعتبار مجرد ما مر من ان الكافي اضبط من التهذيب
فلا مانع من اخراج العصير المطبوخ تحت الاصل وما ذكرناه بخصوص العمومات بهذه
الموثقة بعد ما عرفت من الامور المفيدة لقوة الظن الحاصل منها برواية التهذيب
وهل هذا الا نظير ما ورد من موثقة ابان المروية في الكل من الكافي والتهذيب من نعيس
الى [illegible] الذي يخرج منه الحيض فان متنها المروي في الكافي صريح في خروجه من الايسر وحيث
متنها المنقول في التهذيب مصرح بخلافه وجماعة يحكمون بالايسر كما هو الاشهر وقد
رجح المحققون رواية التهذيب والمحذور الحاصل فيهم في ذلك بما قرروه من ان الكافي
اضبط من انا اضبطيته مع قطع النظر عن المرجحات التي رجحته وبخصوص رواية
التهذيب قرائن وامارات ترجحها على الرواية الكافي وهي موافقتها للمشهور المعروف
لفتوى جل الاصحاب ومطابقتها للفقه الرضوي للاعتبار والفتوى علي بن بابويه والصدوق
والمفيد والشيخ في كل من الرسائل والمقنع والمقنعة والنهاية فقد صرح المحاسن
للفاضل الاصبهاني لا ويؤيده كلام الشيخ في المبسوط وفي النهاية التي هي من متون
الاخبار وكذلك احكم الصدوق في كتابه الفقيه والمقنع الذي من كتاب
النهاية في ذلك المعتبر بل هو فيها اقوى وفي شرح المفاتيح للمولى المحقق البهبهاني
لا في مقام من رجح رواية التهذيب والاخرى الاظهر من رجح الاول للشهرة بين
الاصحاب بالاقل منهم فانهم احترزوا كذلك ضرار المحقق قدس سره في الكافي

الرضوي

لا وجه التشنيع والموافقة الصدوق مع الشيخ ره وكذا المفيد بل الموافقة مع الفقه
لان الشيخ ره في جميع كتبه افتى موافقا للمشهور ولان المعروف بين الفقهاء آه المشهور
بينهم ان الامر كذلك انتهى وبالجملة فتقويته ببعض روايات التهذيب وتقديمه على بعض
روايات الكافي في مقام اختلافهما في نقل الرواية جمع جاز لكنه المحققون في بعض
المقامات فاختيار الاحفظية من قرائن المقام وما نحن فيه ادخل من هذا القبيل
فالاولى في مقام الجواب عن هذا الدليل ان يمنع ظهور الغيبة الواقع في الموثق المذكور
في جميع الجهات بحيث يشمل صفة النجس اذ قد كما بيناه في اول الامر واما الجواب
عن رابع ادلتهم فمن وجهين احدهما ان الخبرين المذكورين من ضعاف الاخبار فان
اولهما مرسل وثانيهما مشتمل على علي بن ابي حمزة البطائني قائد ابي بصير بحر ان القسم وهو
رجل خبيث ملعون منهم كذاب كان من عمد الواقفة على ما صرح به بحر واحد من الرجاليين
وكان اشد الناس عداوة لمولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام ولا يبقى ان ضعفهما مجبور بشهرة
القول بالانفعال لانا نمنع ثبوت الشهرة اولا كما هو محررة ونمنع كون مثل هذه الشهرة
جابرا ثانيا فان الشهرة انما تكون جابرة للخبر اذا كان نظر المشهور اليه وكان اعتمادهم عليه
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان من تتبع كلماتهم ظهر له ان الاحتجاج بهذين
الخبرين لم يكن معهودا من اكثرهم بل ما كان يخطر ببالهم وانما هو شيء ذكره بعض
المتأخرين ولا يوجد منه عين ولا اثر في كلمات معظمهم ومن هنا يظهر ان الشهرة
على فرض ثبوتها وتسليم تحققها لا تكون جابرة لموثقة ابن معونة بل نقد الظم لانها
ايضا مما لم يوجد منها اثر في كلام جلهم ولم يتمسكوا بها في مقام بيان حجتهم على ذلك القول
واول من تمسك بها في هذا المقام هو المولى المحدث الامين الاسترابادي في بعض
حواشيه

حواشيه والمعروف بينهم التمسك لكثير الاخبار وما فيهما انه ذكر في وجه دلالتها ومبنى
فان طهارة الشيء وان كان ظاهرا في الحقيقة الا ان لفظ الخبر لا ينصرف الا مثلها في العرف
والعادة فكان ان معنى الخبر لا ينصرف الى امثال هذه في الجملة الثبوتية فكذلك لا ينصرف
الى الهيئة الجملة المنفية لان لفظ لا الداخلة على الجنس لا ينفي الا القدر الذي كان بحيطه
مدخولها ولا كثرة انه لا يدل على ازيد من ذلك ولا سيما بعد ملاحظة سياق الخبرين والالتفات
الى موردهما فانه يكشف عن ان المراد من نفي الخبر نفي الحقيقة واثبات الحرمة لا نفي جميع
الخباثات واما الجواب عن الخامس الذي هو مستند جماعة من مشاهير المتأخرين المفرطين في التمسك
بالاجماعات المنقولة فبان الاجماع المنقول لا يكون حجة عند هؤلاء وغيرهم من القائلين بحجيته
في صورة افادته الظن بتحقق الاجماع ومن جهة اتصافه بذلك الوصف والاجماع المنقول
لا يكون حجة عند هؤلاء وغيرهم من القائلين في هذا المقام فانه لا يفيد الظن بل يكون
الظن في خلافه فلا يكون حجة في المقدمة الاولى فلان الاجماع المنقول بنقل العدل
الانسان في قوة الخبر الواحد والادلة الدالة على حجية الخبر الواحد من اية النبأ وغيرها
لا تقتضي حجيتها مطلقا وغاية ما يستفاد منها حجيتها في صورة الظن ومن باب الوصف
كما اشرنا اليه سابقا كيف فتقتضي حجيتها في قوته بعيدا

الاكثر فيه في المشهور بل لو كان الطائفة مائة وذهب خمسون منهم لاشئ فيصير مشهوراً معروفاً منتشراً
بينهم فيمكن شمولها في طرف المسئلة نعم يتم هذا اذا اريد بالشهرة الاجماع او الاشهرية او الشهرة
المفيدة للظن التحري فظهور وعدم امكان شئ من المذكورات في طرفي المسئلة واما لو اريد بها مجرد المشهورية
كما هو ظاهر سياق الرواية من قول الامام خذ بالشهر دون قوله بالاشهر وقول الراوي انهما معاً مشهوران
فلا اتم فان قلت ان التعليل انما يفيد العموم اذا كان اللام فيه للعموم فيصير من باب العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ونقول فيه اقلت من الفائدة المذكورة التي قرائه بمنزلة الكبرى
الكلية واما لو كان اللام للعهد المذكور في سابقه فلا واللام لم يفيد العموم حيث للعهد فلا بد ان
نقتصر في التعليل على الرواية كلمته فلا يثبت المطلوب قلت هذا اولاً ان ال فيه للعهد
لقرينة ذكره سابقاً ممنوع فان مجرد سبق الذكر ليس سبباً لكون ال فيه للعهد فهو نظر قوله
في جوابه السؤال من تحفيفاته خلق الله الماء طهوراً فان هذا الاشكال في ال لجري فيه ايضاً فكما انه
يحمل على العموم فكذا في ما نحن فيه وثانياً ان التعليل هنا كالتعليل في قوله حرمت عليكم الخمر لا لكاره
فكما انه يحصل منه المناط القطعي المستفاد من اللفظ بان الاسكار علة الحكم ولا مدخل للمعان
وكونه ماخوذاً من العنب فكذا في ما نحن فيه هذا تمام الكلام في المرجوحية والمقبولة الدليل
الخامس هو ان قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة شاملة للشهرة الفتوائية وتقريره ان
المحقق في محله امران الاول ان القول من جملة الافعال ولا فرق بينه وبين سائر الافعال
والثاني ان المراد بالصحة هو الصحة الواقعية الاشرطيا لا خصوص الصحة عند الفاعل ولا
الفاعل فان الاسامي اسامي للنفس الامرية فقوله ضع فعل اخيك على احسنه امر بحمله
الحسن الواقع فلا يقال ان الصحة عند الفاعل او الفاعل كيف منه في صحته عند غيره كما نحن
في ترديده والشك فيه الحكم من ان يكون في الموضع او الحكم نعم ان هذه القاعدة لا تجري
في صورة العلم بالخلاف بل لا بد فيه من الشك وهو اعم من ان يكون في الموضع بان الحامل
عالماً بالحكم ونشك في ان الفاعل اتى بفعل على وجه الصحيح ام لا مثل المأموم يعلم ان الشيء
اللازم لا بد له من ثلاثة والواحد لا يكفي لكن لا يدري ان الامام اتى بالثلاث او الواحد فيحمل
على الصحيح الواقعي او ان المأموم يعلم فعل الامام لكن هو شاك في الحكم الواقعي ولم يعلم الحكم الواقعي

في الفقه بحمل فعل المسلم على الصحة ولكن يشترط في تحمل الثاني فاذا جاز حمل فعل مطلق المسلم الراجح
عادلا او فاسقا على الصحة ففي فعل عدول من المؤمنين بطريق اولى لحرز الفائدة كما في الكرضة فان
على هذا لا يبعد من قبول قول عدل واحد وهو باطل اجماعا قلت سلمنا لكن خرج بالدليل وهو
فان قلت خروج قول الواحد والاثنين حتى يصل الى حد الشهرة من الطبقات من قاعدة حمل فعل
على الصحة موجب لخروج الاكثر وتخصيص الاكثر باطل قلت اولا ان التخصيص هنا بالنسبة
وقول الفقهاء صنفان صنف منها لم يصل الى حد الشهرة وصنف لم يصل اليه وهذا ليس بحد
تخصيص الاكثر وثانيا ان الافراد حمل فعل المسلم على الصحة ليس منحصرا في الشهرة من
او المساوي
يلزم تخصيص الاكثر بل لها افراد كثيرة منها هذا لكن لا يخفى ما فيه ثم ان حمل فعل المسلم على الصحة
كونها صحيحا حكم ظاهري له فكيف يفيد وثوقا للغير الجاهل بفعله على الصحة الا انه تنبيه على القول
بالواقع اتا تورد التكذيب بالطرق مما لا منع هب انا نقول لكم الظاهر فلا يثبت المطلوب على
ان معنى الحمل على الصحة بحيث يترتب المطلوب من الحجية في الشهرة بيان ذلك ان تصديق المؤمن
قوله على الصحيح منحصر على معنيين احدهما وهو المقصود ادلة تنزيل قول المسلم على الصحيح والاحسن
بعنوان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المسلمين صحيحة ان كان مباحا وفاسدة ان كان حراما
والغيبة والتهمة وكونها تحمل الاخبار على المعاذير حمل على الاحسنة والثاني هو حمل اخباره
انه لفظ دال على معنى يحتمل الصدق والكذب بمعنى مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا
للواقع وبترتيب اثار الواقع عليه بمعنى الحكم بان مقتضاه هو الواقع ولا ترتب اثار المطلوب
من حجية قول المشهور هو معنى الثاني والذي يقتضيه الفائدة المذكورة هو المعنى الاول
كما هو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه
مثل قوله يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه
قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين
لا يراد منه الا عدم ترتيب اثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل التصديق عليه فانه
بلا مرجح بل ترجيح المرجوح فان القسامة اهم المؤمنين مع اتيانهم باليمين على قبول قول
الواحد في مقابل قولهم ترجيح المرجوح لكن صح في ذلك مواضع وقرب قول

الى الحد
على اخيه المؤمن وبالجملة اذا ثبتت الاخبار الدالة على تنزيل قول المسلم على الاحسن نجد ان هذه الاخبار
لا تدل على حجية الشهرة والمراد من الصحيح والاحسن ليس الصحيح النفس الامري الا بل ما هو الصحيح
عند الفاعل وان ادعى السيد الاستاد دام ظله خلافه وان المراد بالصحة والاحسن هو المعتبر المعتبر الكلي
السادس من ادلة الشهرة الاخبار الواردة في المعصومين منها ما رواه في الفروع الكافي الحسن ابن عن
انه كانت لاسمعيل ابن ابي عبد الله عليه السلام دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال اسمعيل
يا ابت ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا دينارا افترى ان ادفعها يبتاع لي بها بضاعة من اليمن
فقال له ابو عبد الله عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس فقال
لا تفعل فعصى اباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يات بشيء منها فخرج اسمعيل وقضى ان ابا عبد الله
عليه السلام حج وحج اسمعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت وهو يقول اللهم اجرني واخلف علي
فلحقه ابو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له مه يا بني فلا والله ما لك على الله هذا ولا لك
ان يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته فقال اسمعيل يا ابت اني لم اره
يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال ابو عبد الله يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم
ونسك عليه السلام بعد ذلك بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم واي سفيه اخطر من شارب الخمر
وتقريب الاستدلال انه عليه السلام ذم ابنه على عدم تصديقه للمؤمنين والشهداء بقوله عليه السلام فكن لمن
للمؤمنين فمخالفة المؤمنين القائلين بالشهرة لازم وتصديق المؤمنين الحكم في ان يكون في الحكم
تحصيل العلم الاجمالي
او في الموضوع لا فرق ان ذم اسمعيل لحصول العلم له بل لعدم اوانه لما امره المعصوم بعدم الائتمان
الرجم وخالف اسمعيل اياه صار مستحقا للذم من نفسه قوله فعصى لا ما لقول اولا انه لا
في الحديث حصول العلم لاسمعيل مع ان شان اسمعيل الشرف في الغنى العلم بل الا
هنا
حصول العلم من التتبع الظني الحاصل من قول اهل من المؤمنين غاية الامر حصول الظن له وثانيا
ان الامر والنهي في هذه الامورات المتعلقة بالامور المعاشية ليس بحقيقي بل ارشادي

واللاوامر الارشادية وان كان قسما من الوجوب لا قسيما له كما عرفته نعم يعني ان الاوامر الارشادية
هو الطلب الحتمي او الاستحبابي لان الاوامر الارشادية ليس بانشاء بل اخبار والطلب وهو لا يخلو عن احدهما
فلا يخلو اما من الوجوب وهو الطلب الحتمي او الاستحباب نعم ترتب العقاب على المخالفة والثواب
على الامتثال من ملاحظة حال الامر فان كان كالطبيب ذهب العقاب والثواب وان كان الحتم الامر
فالاوامر حقيقة في الارشادي فالاوامر الصادرة من الشارع على سبيل الارشاد وان كان قد صدر
من العالم الذاتي لكن في هذه الموارد نزل الشارع نفسه منزلة غيره الذي للطبيب مرافقة للامر
بيان المامور ولا يكون له طلب فيه كما يشهد على هذا قوله صلى الله عليه وآله لا بل انا شافع بعد قولها أتأمرني
يا رسول الله فاما قال لا بل انا شافع ولذا لا يترتب الثواب والعقاب على الاوامر الارشادية فالامر الذي [illegible]
انما استعمل في معناه الحقيقي لكن الداعي منها اما حصول المامور به في الخارج لكونه مطلوبا
للامر واما الداعي ارشاد الامر المامور الى ما في الامر فيه مصلحة المامور كاوامر الطبيب او
من الامتحان والتسخير والتعجيز والامتنان وغيرها من الدواعي فهذا نظير الكناية على القول
في معناه الحقيقي والداعي الانتقال منه الى اللازم هكذا قرره السيد الاستاد دام ظله وما يحكى
عن الامام عليه السلام [illegible] هذا الاستعمال ليس من جهة تخصيصه للامر فانه ارشادي بل لنفي الثقة بالمؤمنين
فان قلت المؤمنين مفيد للعموم فمعنى الثقة بجميع المؤمنين فيجب ترك المشهور منهم قلت اولا ان [illegible]
بعيد فان نفي الثقة بجميع المؤمنين مخالف للفظ والحديث [illegible] لغة في جانبهم لحكم العقل ملاحظة
في بيانه [illegible] ان التعليق على الوصف مشعر بالعلية وهو ان وصف الايمان سبب لوثوق
الحكم وان يكن كثيرا او قليلا فان قلت ظهر من الحديث ان شارب الخمر لا امانة له وهو نفيه [illegible]
بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم مع ان الامانة والصدق لا ارتباط لهما بشيء من شرب الخمر وغيره
ولا يكون شارب الخمر سفيها في امور دنياها والا لزم الحرج الشديد لان الغالب في امور الدنيا اللذين قوام
الامورات به [illegible] في المدارس الطبع لا يمنع فيه عندهم قلت فرق بين الشارب المستمر ومن [illegible]
في بعض الاوقات فان الاول ممكن ان يكون [illegible] ضعيفا غير مؤتمن لانه في حالة السكر لا [illegible]

في الحديث من هذا التفصيل
الا الكمال بعد زوال عقله فالمستدام زائل عقله في جميع الاوقات فيمكن ان يكون الشارب
وان لم يذكره لفظ بشرب في الحديث هذا في الايرادات التي يذب عنها والايراد عليه ايراد بنظير ما فرط
ان نزول الاية الشريفة لا يمكن الا في الاوامر بعدده ويحتمل [illegible] احدها ان ضمير يؤمن راجع الى النبي صلى الله عليه وآله ووجه
لا ينحصر بتصديقه صلى الله عليه وآله للمؤمنين في الحكم الظني ثم تبين في الموضوعات كالاخبار فلا يتم المطلوب ووجه
قول المشهور في الاحكام الشرعية ثانيها ان المراد بالتصديق في الاية ليس هو التصديق الواقعي بمعنى
ترتيب الآثار الواقعية على قولهم المخبر عنها بحجية بل المراد به هو التصديق الظاهري الذي مقتضيه ادلة
تنزيل فعل المسلم على الصحة كما تقدم انفا وبيان ذلك ان تفسير الاية انه في جماعة الناس الذين يتكلمون
في ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم هو اذن اي يسمع كل ما قيل له ويصدقه وانما سمي بالجارحة للمبالغة كانه من فرط
استماعه صار جملته الة السماع كما سمي الجاسوس عينا لذلك فالحاصل انهم يقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله اذن سامعة
يقول انما نقول ما شئنا ثم نأتيه نحلف فيصدقنا بما نقول فرد الله عليهم بقوله قل اذن خير لكم فالمعنى انه اذن ولكن
لا على الوجه الذي تذمونه به بل من حيث انه يسمع الخير ويقبله ثم فسر ذلك بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين
اي يصدقهم لما علم من خلوصهم واللام مزيدة للتفرقة بين ايمان التصديق فانه بمعنى التسليم وايمان الامان
كذا ذكره البيضاوي وسبب نزولها على ما رواه القمي انه نزلت في عبد الله بن نفيل كان منافقا وكان يقعد الى
رسول الله صلى الله عليه وآله ويسمع كلامه وينقله الى المنافقين وينم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال
يا محمد ان رجلا من المنافقين ينم عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال من هو فقال الرجل
الرجل الاسود كثير شعر الرأس ينظر بعينيه كانهما قدران وينطق بلسان شيطان فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله
فاخبره فحلف انه لم يفعل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد قبلت منك فلا تفعل فرجع الى اصحابه فقال
ان محمدا اذن اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فانزل الله
على نبيه صلى الله عليه وآله بقوله ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم الاية اي يصدق
فيما تقول له ويصدقك فيما تعتذر اليه في الظاهر فلا يصدقك في الباطن والى حمل التصديق
في الاية التي يتمسك بها المعصوم عليه السلام ليس هو ترتيب اثار الواقع عليه والا لم يكن

النبي ص اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره رجل بزنا احد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله ال
او حده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل
في الواقع نعم في هذه الصورة كان خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا مؤذيا للنبي ص على ما
يقتضيه الخطاب في الآية فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه
وعدم تكذيبه وطرح قوله رأسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان
المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما هو مقتضى
اسمعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق ع من انه يصدق للمؤمنين
لانه كان رؤوفا رحيما بالجميع وعلى كافة المؤمنين فان تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة
المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وان انكر المخبر عنه
وقوعه اذ مع الانكار لا بد من تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير لجميع ورؤوفا رحيما بالجميع فتعين
التصديق بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ان المراد بالمؤمنين المقرون من المنافقين كما يظهر من
قال عبد الله ابن نعمل فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم لله ويشهد بتغاير المعنى الا
في الموضعين مضافا الى تكرار لفظه تعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام فتأمل
وكذا دلالة ما ذكرنا على كون التصديق في الموضوعات دون الاحكام اظهر فان ينبغي ان يحمل
عليه تفريع المعصوم ع في خبر اسمعيل بعد تمسكه ع بالآية بقوله فاذا شهد لك المؤمنون فصدقهم
والمطلوب في حجية الشهرة المتنازع فيها قولهم في الاخبار عن الحكم الشرعي هذا تمام الكلام في بيان الآية
لكن يمكن الجواب عنها بان التمسك هنا ليس بالآية الشريفة بل بخبر اسمعيل ولو فرضنا انه
صريح في كون التصديق بالمعنى المذكور في الموضوعات حسن من النبي ص لكن لا بد من تعديته ال
منه الى غيره مثل حكاية اسمعيل يدل على وجوب التصديق بمعنى ترتيب الآثار الاخبرية في
ادفع فان توبيخ اسمعيل على عدم ترتيب آثار الامر على قول المؤمنين واخبارهم بخيانة
الرجل بان ائتمنه واعطى اليه الدنانير فهو ما دام اسمعيل لم يكذب المؤمنين في مقام الظاهر
حتى يستحق الذم من جهته بل توبيخه بسبب عدم ترتيب آثار الواقع وهو عدم ائتمانه على
المؤمنين

المؤمنين وكذا لفظ الايمان بمعنى التصديق اعم فان يكون بالنسبة الى الحكم او الموضوع كما يشهد
عليه حذف المتعلق الذي فيه اشارة الى افادة العموم فيه كما لا يخفى على ما صرح به علماء البيان فقوله في حق الغير
قرينة على انحصاره في الموضوع دون الحكم كما ذكرت ولكن في حق غيره لا مانع منه فحمل اللفظ
بعد تعديته الى غير النبي ص الى معناه الحقيقي وهو المعنى العام مع ملاحظة المحكي في الاباب ومنها
ما ورد في فروع الكافي نظير خبر اسمعيل وان ابا عبد الله عليه السلام سئل اباه عن رجل اراد الخروج
الى اليمن لعطى اليه دنانيره فاجاب عليه السلام بالجواب المذكور في خبر اسمعيل ومنها اخبار
كثيرة في الكافي وغيره لا جدوى في نقلها في المقام وان ذكر السيد الاستاذ بعضها في مجلس
الدرس فارجع كتب الاخبار لكن لنذكر الراجع الى الآيات منها قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فالمشهور سبيل المؤمنين مخالفة في الغفلة سبيل المؤمنين
ويرد عليه ايرادات نقل الجميع ذكرها السيد الاستاد في مقام الاستدلال بها على حجية الاجماع
على التقدم تفصيله ولا جدوى في التعرض لكلها ومع الغض عنها تدل عليه الفقرة لكن نذكر هنا قليلا منها
منها ان لفظ المؤمنين عام فسبيل على ان مخالفة جميع المؤمنين وهو الاجماع حرام وجوابه انه مع
الغض عن كون الالف واللام في المؤمنين هنا بمعنى معناه الحقيقي بمعنى كل فرد من افراد المؤمنين من لدن آدم الى يوم القيامة
وان المراد في هذه الاطلاقات سبيل الماصدقات العرفية في قول الواعظين ايها الناس اتبعوا
سبيل العلماء ولا تتبعوا سبيل غيرهم فانه من خالف سبيل المشهور منهم يعد عاصيا ولو كان المراد
سبيل كلهم لم يتحقق لهم سبيل الا في قليل من الضروريات الدين والمذهب ان الامام عليه السلام
لعنة امير المؤمنين ع في جواب كتب معاوية تمسك بالآية على من خالف سبيل جل المهاجر والانصار
الذين تحت الحجر فاياما منه ع مع قولك اتفاق جميع المؤمنين اجماع ولا عذر ان يراد
الاجماع على مذاق العامة الذي لا اعتداد به كما ذكرنا الا من عدم دلالة الآية عليه او الى صحة الذي نعتبر
فيها حصول القطع برضاء القول او الفعل المعصوم فسبيل المؤمنين الذي لا يحصل القطع منه
على الرضاء المعصوم ليس باجماع قطعا وهو داخل في الشهرة كما ان الاجماع السكوتي وظهور عدم الخلاف
كلها داخل في الشهرة لو حصل منها الظن بل من شرائط الشهرة ان الخلاف فيه لم يكن ظاهرا كما يحكى

في محل به حمل

ومنها ان الايعاد في الاية ليس لمجرد مخالفة سبيل المؤمنين بل لجهة مشاقة الرسول ص فان من
ارتد عن الرسول بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى وجوابه ان
العنوان الحرام لا يوجب للتحريم منضما اليه امر آخر لا كشد [illegible] من الحكم مثل ان تقول ان
والاكل التفاح حرام فلا بد ان يكون كل منهما سببا للعقاب [illegible] ومنها انه مخصوص في الموضوع [illegible] دون
وجوابه انه [illegible] وهكذا الايرادات والاجوبة المذكورة فيما تقدم ومن جملة الايات قوله تعالى فلولا نفر من كل
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه الاستدلال ان
في الاية بعد التفقه وهو معناه اللغوي ولو بحصوله من افواه الرجال اي قول المشهور [illegible]
تفقههم النافر الدين من قول المشهور والانذار يجب على العوام ان يحذروا من قوله [illegible]
للامر الواجب وانه لو لم يجب الحذر لزم لغوية النفر [illegible] في قبول قول [illegible]
نعم ولا يكل [illegible] ان يكتفى [illegible] ولذا بعد [illegible] لفظة لعل عن معنى [illegible]
لا بد ان يحمل على اقرب المجازات [illegible] وان [illegible] مطلوبية [illegible]
بالفصل او بما قاله صاحب المعالم بان مقتضى الحذر ان كان موجودا [illegible] وان لم
المقتضي موجود لم يكن مطلوبا والتوضيح [illegible] المراد [illegible]
[illegible] ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [illegible] ان التقييد
ان كنتم لا تعلمون [illegible] وان المناط [illegible] الجاهل الى العالم لتحصيل العلم [illegible]
المرجع الى علماء اليهود [illegible] والاخصوص [illegible] الى الائمة [illegible]
معتبرة في ان المراد باهل الذكر [illegible] فان الرسول ص ذكر [illegible] كما قال [illegible]
اليهم ذكرا رسولا ونحن اهله فان هذا التفسير [illegible] انه يعم [illegible] طريق
العلم [illegible] للجاهل بالرجوع الى اهل خبرته [illegible] العلماء فالتقول [illegible]
[illegible] التقليد [illegible]
والسؤال ليحصل العلم فانه لا شك ان التقليد واجب [illegible] العمل [illegible] لتحصيل [illegible]

قول

[illegible] والعموم بالنسبة الى المسئول عنه الحكم او الموضوع وكذا بالنسبة الى الجواب مع الدليل او بلا
[illegible] المتعلق [illegible] الدليل [illegible] ان من شرائط الشهرة ان تكون من المتقدمين
والمتاخرين او القدماء فقط دون المتاخرين [illegible] العلماء [illegible] ذكر دليل [illegible]
قطعا [illegible] دليل معتبر عند الكل [illegible] من كتاب او سنة قطعية او اجماع او حكم عقل [illegible]
القطع [illegible] عند الكل [illegible] الظن [illegible] فانها قطعية الصدور والدلالة لعلها ظنية
[illegible] الشهرة كما تقدم وهذا هو مراد [illegible] في ان [illegible] على شيء [illegible] دليل
معتبر عند الكل فلا بد [illegible] ان الدليل [illegible] هذا الدليل [illegible] في هذا الاستدلال
[illegible] ان هذا ليس بشهرة فان الاجماع [illegible] قطع [illegible] او عن دليل معتبر [illegible]
[illegible] الشهرة في [illegible] الاجماع [illegible] من الادلة ان الامر دائر بين [illegible]
العمل بمقتضى الشهرة [illegible] لو كان مقتضاه [illegible] فهو المطلوب [illegible] او العمل
بالادلة الاجتهادية من العمومات والاطلاقات الظاهرة [illegible] او الاعراض منها والعمل بالاصول
العملية من البراءة والاستصحاب او التخيير والاحتياط والعمل [illegible] فيتعين العمل الاول
[illegible] الظن [illegible] الظن الشخصي [illegible] المراد لما تقرر في محله من ان [illegible]
[illegible] الظنون [illegible] انما هو في صورة حصول الظن الشخصي [illegible] ادلة [illegible]
[illegible] وان الشهرة [illegible] هو الذي [illegible] الظن الشخصي والشهرة [illegible]
[illegible] الشهرة [illegible] الشهرة المخالفة لمقتضى الادلة واما [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] من الشهرة الظن [illegible] بخلاف مقتضى العمومات والاطلاقات فلا [illegible]
فانه لا يحصل الظن من العمومات والاطلاقات بشمولها هذا الفرد المظنون خلافه [illegible] الظن بكونه
مرادا للمتكلم فتكون حجة ولذا [illegible] هذا الكلام [illegible] فيما لو كان دليل قطعي على خلاف مقتضى الشهرة فانه
[illegible] عن حصول الظن والقطع بخلافه [illegible] حصول الظن الشخصي او الظن والقطع [illegible]
[illegible] ولذا [illegible] الظن [illegible] بكون الشهرة الموافقة للخبر [illegible] حصول الظن [illegible]
جابرا لضعف السند والدلالة وبان [illegible] يكون [illegible] ان مع وجود الشهرة [illegible]
مقتضى الادلة الاجتهادية كما [illegible] العمل بهذه الادلة والاطلاق [illegible] الى الاصول

فلان الادلة الدالة على لزوم اعمالها في موارد ايضا ادلة اجتهادية ولا تخلو اما ان تكون
قطعية واما ظنية والاول فمع هذا المورد لا يحصل القطع منه بلزوم اعمال الاصول لما
والثاني فلما ذكرنا انه مع عدم حصول الظن الشخصي منه بشموله لمورد الشهرة مع ان العمل بالبراءة
هنا مخالف للعلم الاجمالي بالتكليف في الجملة والظن الشخصي بالتكليف الملازم مع الظن بالحجية وبناء
كما ذكره وكذا لا ينقض بعدم وجود شرائطه والاحتياط والتخيير مع انه قول بالفصل
للاجماع المركب القائم بان الامر اما دائر بين العمل بالشهرة او تركه والعمل بمقتضى الادلة
الاجتهادية او الرجوع الى البراءة ولا يقول بالاحتياط والتخيير ان العمل بالاحتياط اما ادراك
الواقع والقطع بحصوله في الخارج لا يحصل الا بالعمل بالشهرة فانه مظنون ان الواقع كذا ومظنون
انه لابد العمل على طبقها لما ذكره من ان الظن بالواقع ملازم مع الظن بالحجية وان التخيير منافيا
التخيير بين الدليل الاجتهادي وهو الشهرة والاصل العملي ولا قائل به اصلا فان قلت على ما ذكرت لا بد
كل ظن بالواقع من الممنوع الحجية والمشكوك والموهوم كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان
والاستقراء الظني والمناط الظني والاحكام الظنية وغيرها من افراد الظن بالواقع فلا حصر حينئذ في
لان كلا منها مانع عن العمل بالادلة الاجتهادية وجريان الاصول العملية بتقرير الذي ذكرت انه
كل هذه الظنون امر يقتضي البداهة ببطلانه قلت فرق بين الظنون من حيث كون بعضها مظنون
الحجية وبعضها مشكوك الحجية وموهوم الحجية لان الممنوع والمشكوك والموهوم الذي علمنا نهي
الشارع عن العمل به او شككنا بالمنع او ظننا بالمنع لا يحصل منها الظن بالواقع الفعلي المنجز
في حق المكلف فان معنى المنع عن العمل بالطريق تقييد الواقع بغير هذه الطرق واذا حصل
منه ظن بشيء لا يكون هذا هو الواقع الفعلي في حق المكلف بل المظنون في هذه الصورة هو الواقع
الشأني لانه مقيد بعدم كونها من هذا الطريق وكذا مشكوك الحجية الذي شمول الادلة المانعة له مشكوك
الذي يظن بالمنع مرجعه الى الشك والظن بتقييد الواقع بعدم هذه الطرق فاذا حصل الشك في
او الظن بتقييد الواقع والشك في الاشتراطية الواقع في الاول والوهن به كيف يحصل الظن
من هذه الظنون الطرق بالواقع المنجز في حقه حتى يلزم منه بناء العمل على طبقه فيعارض الادلة
الاجتهادية التي يظن منها بالواقع وبناء العمل على طبقه ولا شك ان في هذه الصورة ادلة

المقيدة للظن ببقاء العمل ورفع العقاب حاكمة على هذه الطرق الممنوع الحجية والمشكوك والموهوم
بخلاف المظنون الحجية فانه وان كان هذا الظن بالحجية ايضا لا دليل على اعتباره بالخصوص لكن
لما كان مرجعه الى الظن بعدم تقييد الواقع والاشتراطية الواقع وقد بينا ان الواقع مقتضي
للعمل به ونقيضه مانع عن الاجزاء والعمل على طبقه فيثبت المقتضي والظن بعدم المانع
فيعارض الادلة الاجتهادية التي يشترط فيها حصول الظن الشخصي بالمراد ولا يمنع ادلة الدالة على
اعمال الاصول لان هذا الطريق المظنون الحجية ناظر الى الواقع والاصول ناظر الى مقام العمل
وعلى فرض اشتراط الظن الشخصي بشمول هذا المورد وانه مورد لجريان الاصول انما يكون متعلق
طبقه ظنه الفراغ من العمل على فرض الجهل بالواقع بمعنى ان مورد الاصول عدم العلم بالواقع الا
في الظن به والمشهور (الطريق المظنون الحجية) دليل اجتهادي ناظر الى الواقع فمتعلقهما شيئان متغايران لا تعارض بينهما اصلا
يصير مانعا عن حصول الظن من ادلة الاصول لانا نقول كل الظن بالواقع يستلزم الظن في مقام
العمل فيعارض ادلة الاصول فان قيل ما ذكرت انما هو على مذهب الظن الطريقي القائل بان اشتغال
الواقع او جعله مقيدا بالطرق المجعولة كالشيخ على ما ذكره فحاصله قيل له انا لسنا بقائلين بتقييد الواقع
بالطرق بل نقول باشتراطية الواقع الا ان المنع في بعض الطرق كالقياس مثلا مانع عن حصول الظن
بهذا الطريق فالظن الطريقي قائل بان المستفاد من جعل الطرق المقررة في الشريعة ان الواقع مقيد بالطرق
فلابد العمل بالظن بالطريق دون الواقع وانا نقول ان المستفاد من الطلبية في اشتراط الواجبات
يستدعي حصول الظن بعدم تقييد الواقع بشرط سوى الشرائط العامة الا ترى ان الظن الطريقي
يحتاج في العمل بالظن بثبوت دليل ظني من الخارج على حجية هذا الظن ولو كان هذا الدليل لا
الاعتبار له بالخصوص بخلافنا فانا مهما لم يحصل لنا دليل على المنع انا نعمل به وبعبارة
اخرى كلما لم يثبت دليل على العمل يحصل الظن بالحجية لعدم تقييد الواقع لملاحظة العلية الذي ذكرنا
بخلاف الظن الطريقي فانه لابد له من دليل اخر مقيد للظن بالحجية فان قلت سلمنا جميع ذلك
لكن كيف صار الشهرة مظنون الحجية والاستحسان والمصالح المرسلة والاستقراء الظني
مشكوك الحجية والموهوم قلت على ما ذكرنا المناط في الشك في الحجية بملاحظة شمول الادلة الدالة
على المنع وفي هذه الظنون التي اشرت اليها موجود بمعنى ان ادلة حرمة العمل بالقياس
والاراء يحتمل ان يكون شاملا لهذه الظنون بخلاف الشهرة فان الادلة الدالة على المنع عن العمل به مشكل

الآيات الناهية والشهرة على عدم حجية الشهرة ذكرها قد عرفت من بطلانه وان الاطلاقات في رد
مورد الاخر ولم يتم الشهرة على عدم حجية الشهرة لا على عدم ثبوت دليل عندهم على الحجية كما ذكرنا فلا
دليل على المنع الصريح من العمل به وكذا لا دليل شك في شموله فاذا حصل منه الظن بالواقع كان
حوشها في حجية بملاحظة ان الواقع لا بشرط للغلبة المتقدمة فظن بكون العمل به
مسقط للتكليف بمعنى انه يحصل الظن بحجيته ايضا وان ابحث في شمول ادلة القياس او نحوها
من هذه الظنون فلا بد في حجيته بهذا التقريب الذي ذكرنا فان قلت سلمنا عدم وجود دليل
على المنع من العمل بالشهرة لكن نمنع ان الاصل الحرمة العمل بالظن الا ما ثبت وهو
في جعله موهوم الحجية قلت ان كان مرادك من الاصل القاعدة المستفادة من الادلة
كما ادعاه بعض الافاضل المحققين من ان القاعدة المستفادة من الادلة الاربعة حرمة العمل بالظن من الكتاب مثل قوله
قل الله اذن لكم ام على الله تفترون ومن السنة رجل قضى بالحق وهو لا يعلم وكذا حكم العقل بان الا
يشبه الى الله المولى بدون اذن منه قبيح ومعنى العمل بالظن هو العمل مع الالتزام بانه من جانب المولى
ومن الاجماع ما ذكره الفريد البهبهاني من ان حرمة العمل بهذه الظن من بديهيات العوام فضلا عن الخواص فاما الانسلم
دلالة هذه الادلة على هذه القاعدة [illegible] العمل بالظن الذي هو الدليل الاجتهادي المفيد للقطع
او الظن بل المسلم من الاصل هو الاصل العملي وهو استصحاب عدم الحجية وهو لا يفيد الظن الشخصي
بحرمته حتى يصير سببا لكون الشهرة واشباهها موهوم الحجية واما الايات [illegible] بعد التسليم الاتي
لا يدل الا على الحرمة مطلق فان قلت ان المقام من قبيل التعارض بين الدليلين فان
كان بينهما مرجح ومعينا للدلالة بحيث يصح الحمل مثل ان يكون الدليل الاخر عاما والاخر خاصا
والا الرجوع الى القواعد المقررة من حيث السند من احوال الراوي والرواية او الدليل
ولا ريب ان المرجح في المقام مع الدليل الاخر لانه حجة والشهرة ليست بحجة قلت اولا لا نسلم
التكافؤ فان الشهرة مانع عن حصول الظن من الدليل الاخر او القطع وحجيته مشروط بحصول الظن
وثانيا بعد فرض ان يكون التعارض عليها التعارض المبحوث بمعنى ان الدليلين فظاهرهما
مع الاخر كما هو قاعدة التعارض بين الخبرين نقول ان تعارض المقام غير التعارض بين الخبرين
فان في المقام الظن باحد الجانبين حاصل وهو جانب الشهرة بخلاف الخبرين فان كلا منهما مانع عن [illegible]

الظن من الاخر وان يحصل من احدهما بعد اعمال المرجح ظن انه الحق في الاخر لكن لما كان المدار
في باب التعارض على الظن المطلق للشهرة المشهورة بين الاصحاب وكذا المناط المستفاد من اخبار
العلاجية لا بد من تقدم ما كان من المتعارضين مفيدا للظن وان لم يكن من جهة المرجحات
المذكورة في الاخبار والمفيد للظن في المقام هو الشهرة فلا بد من تقديمها في محل ملاحظة
المرجحات المذكورة هذا غاية الممكن في تقرير هذا الدليل لكن لا يخفى عليك ان حجية الظن بدليل
خاص بمعنى صيرورته ظنا خاصا بل هذا نظير دليل الانسداد وكما ان الانسداد يصير سببا لحجية
كل ظن بالواقع فكذا هذا الدليل ايضا يثبت حجية كل ظن بالواقع لكن الفرق بينهما ان القائلين
بالدليل الانسداد قائل بانه يحصل الظن بالواقع من المشكوك الحجية والموهوم ولا يفرقون بينها
المحض وبين المظنون الحجية بالتقرير الذي ذكرنا الى ويقولون بالمقدمة المعممة لكن نحن نقول
بحجية كل ظن بالواقع المتحقق الفعلي ولكن في المشكوك والموهوم نقول لا يحصل الظن بهذا الواقع
فيصير الحكم فيهما منتفيا بانتفاء الموضوع ومرجع هذا الكلام الى ان القائلين بالمقدمة المعممة في دليل
الانسداد قائلون بالاشرطية الواقع ويقولون بعد الانسداد العقل يحكم بحجية كل ظن ولا يفرقون
ان الشك في الحجية والظن بعدم الحجية يرجع الى الشك في الاشرطية الواقع او الظن بتقييده
فلا يحكم العقل بحجية الشك بالواقع مع وجود المظنون الحجية الذي يحصل منه الظن بالواقع ايضا وهذا
يعلم بطلانه ايضا بحصول الظن بالواقع من القياس لانه ان كان مرادهم انه يحصل الظن منه بالواقع
الشأني فلا شك انه شأني وكلامنا في [illegible] وانه بعد منع الشارع عن العمل به يعلم الواقع في حق المكلف
مشروط بعدم حصوله من هذا الطريق وكذا في المشكوك المنع والمظنون منعه نقول انه يرجع الى الشك
والظن بالمانع اي تقييد الواقع وعلى مذهب الظن المحض لا بد من الظن بعدم المانع فلا يصح ومع المانع
بالاصل لا ينافي ان علية لا بشرطية الواقع الثابت بحيث يصير سببا لحصول الظن في المشكوك الحجية
اجزاء الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فاذا شك في تقييد الواقع وعدمه العلية يحكم
بعدم تقييده قلت فرق بين المشكوك الحجية التي الشك في حجيته لجهة عدم دليل عليه وبين
ما كان الشك فيه لوجود دليل مشكوك الشمول على المنع مثل انا لو شككنا في شمول ادلة حرمة القياس
لانسداد الظن ثم [illegible] الا القسم الاول فلا شك في انه يصير بعد ملاحظة العلية مظنون
الحجية ولا [illegible]

واما القسم الثالث فلان ذلك انه لا يحصل الظن الشخصي لعدم التقييد كما لا يخفى ورادّ مما ان المشكوك
الحجية لا يحصل منه الظن الواقع هو القسم الثاني لا الاول كما لا يخفى وكذا المراد بالمظنون الحجية
في المقام النفس هو الذي حصل الظن بحجيته الفعلية واما المظنون الحجية الذي يحصل الظن بحجيته
في الخارج مثل ان يكون الشهرة على حجية الشهرة فلا اشكال ان الظن الحاصل من التقيد يفيد الحجية
مع عدم قبولهم عملية لا شرطية الواقع كما لا يخفى بل فانكون مما وجدنا مما لا يفيد جعل الطرق
المقررة ان جعل الواقع او امتثاله بتقييد الطرق المقررة كما لا يخفى والدليل العاشر هو ان مقدمات
الانسداد لو تمت تامة لا تدل على حجية المظنون الحجية لا المشكوك او الموهوم ويقال فيه ان الدليل
السابق هذا تمام الكلام في الادلة واما الشرائط الشهرة فمنها الاول حصول الظن الشخصي منه للدليل
المسلم من الادلة هو مثل الشهرة كما لا يخفى مثلا ادلة حجية الخبر الواحد يدل على حجية كل خبر حصل منه
الظن الاطمينان على ما هو الحق فيه كما سيجيء واما دلالته على سبيل التعبد فلا يتم الادلة
فضلا عن هذه المتلقات واما كونه كاشفا عن خبر كما هو الدليل الثاني فهو واضح واما الثانية
فوائد ومن تتبع في ترسل المؤمنين آخر في الاشتراط والمراد فالقضاء مصرحة الى هذه الغير
والاعتبار الضم لذلك وكذا الدليل الثامن والعاشر المستفاد منه حجية الظن بالواقع وكذا
منه التعبد للاتي ان لم يفد الظن فالاخذ به هو الاخذ بقول الغير في مجرد دليل على القول
لا يلزم في صورة عدم حصول الظن كونه تقليدا لعله معتبر من باب الكشف التعبدي معتبر ان
الثاني جعل الواقع في الواقعة هو قول الغير وان لم يفد الظن بالواقع منه كما في البينة
في الموضوعات بل دليل اشتراط الظن هو ما ذكرنا من ان القدر الذي يشملها الادلة هو الشهرة المفيدة
للظن الثالث هو ان الشهرة الحجة كان مطلقة من المتقدمين والمتأخرين او مخصوص الشهرة التي
الذين هم مقتصرون على النص ولا يتعدون الى الاجتهادات الخفية والاستدلالات
النظرية الركيكة التي يخطر بالبال فالمتأخرون وان كان ادق نظرا الا ان قول القدماء
في المطالب التي يحتاج فيه الى السماع كالنص القاطع فان فرض لهم ان لا يتكلموا في مسائل والمسائل
اصولية الا بعد السماع من اهل البيت عليهم السلام ولذا لو فرضنا التعارض بين الشهرة القدمائية
نفصل في المقام بين كون المسئلة مما كان من المطالب التي المطلوب فيه السماع وبين ما كان
على الحصر لنذبق في الاول بتقديم الاول في الثاني بتقديم الثانية كما لا يخفى على المنصف

فتامل الثالث ان لا يكون المخالف في المسئلة معتبرا معتنى به بان لا يكون في المسئلة مخالف
اصلا حتى يكون من باب عدم ظهور الخلاف وهو من افراد الشهرة او يكون فيه مخالف لا يعتنى به
لا تبلغ هذا الى حد الاجماع لانا نقول شرط الاجماع حصول القطع فاذا لم يحصل القطع منه يكون شهرة
وان كان اتفاق الكل حاصلا والدليل عليه ولا انه لا مانع من حصول الظن الاطمينانى من الشهرة
ودعا ما على فرض اللتيم لعارض الشهرة كما لا يعارض المتعارضين فان قلنا على شرطية الواقع فمعرفته
الاستفادة من الشهرة وما الاخبار العلاجية ان المناط في الترجيح الى مطلق الظن ومعنى هذا
ليس الا ان الواقع لا يشترط فاذا حصل الحكم من ذلك العمل على طبقه والا العمل بالظن كالحكم العقلي
القاطع كما لا يخفى وهذا هو المراد بان الملازم في الرجال اي في السند على الظن المطلق فيعمل بما
الترجيح هنا في جانب الشهرة فلا بد من الاخذ به لكن لا يخفى ان في هذا الكلام فان ملاحظة الترجيح
على فرض كون الدليل الظني ليس معتبرا حتى يقطع بكون الواقع مرددا بين الخبرين فلا بد من العمل
باحدهما وان لم يكن معتبرا فالتكليف باحدهما تخيرا ثبت حتى لحصل التعارض لسقط احدهما
بحكم الاستقلال فيلاحظ الترجيح بينهما واما كان مفيدا للظن كما قلنا الا ان يقال على مذهب
الظن الشخصي لا يمكن فرض تعارض الدليلين مع كونهما معتبرين لان نوط الاعتبار بكل منهما
افادته الظن الشخصي ولا يخفى ان الظن الشخصي بطرفي النقيض مما لا يمكن فرضه ففي كل مورد
لفرض التعارض لا بد ان يكون احد الدليلين حجة ثابتة لا فعلية وهذا ايضا لا يحتاج فيما نحن
فيه لان حجية الشهرة مثلا تقتضي دليل الرابع الذي هو الركن الركين من الادلة انما هو
الاربعة وبطلان الرجوع الى البراءة والاحتياط وغيرها من الادلة الاجتهادية لكون الرجوع
الى البراءة وغيرها من الاصول العملية خرقا للاجماع المركب ونقول القول الثالث وفي قائل

فحول المخالفة للشهرة قولا معتبرا لم ينحصر الامر بين ما ذكرنا حتى يبطل الثاني فينحصر الامر في الاول
بالشهرة كما ظنه الفاضل لعله كان الحق هو القول المخالف ولم ينعقد الاجماع على نقيضها حتى يكون
الرجوع اليه في قبال الاجماع المركب كما لا يخفى الرابع ان لا يكون المشهور مقلدا لرئيس بعض
المشهور لحسن ظنهم بشيخهم او رئيس في زمانهم افتوا بموجب فتواه كما قد ادعى الشهيد قده
بان الشهرة بعد الشيخ الى زمانه منهم لحسن ظنهم بما فهمه الشيخ وكذا ما حكي عن بعض
كابن طاوس والمحقق الحمصي وغيرهما كما حكي في المعالم وسيجيء الكلام فيه الخامس ان لا يكون القطع
او الظن ببطلان مدرك المشهور وهذا في الحقيقة راجع الى الشرط لحصول الظن منه على ما ذكرنا هنا
تمام الكلام في حجية الشهرة والنقض والابرام فيه على ما حققه السيد الاستاد دام ظله نقل الكلام
في الشهرة الجابرة والكاسرة بعد البناء على فرض حجية الشهرة فلا اشكال في ان الخبر الضعيف المعمول
به معتبر وبالعكس لكن الكلام هنا الحكم ان يكون الشهرة حجة ام لا ظاهر الاصحاب على القول
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة سندا ودلالة وعدم حجيته والاولى التفصيل بان يقال اما ان يعلم
ان نظر المشهور في العمل بهذه الرواية الى شيء آخر سمعوه من الامام مثل رواية اخرى او يظن به او
يظن ان صدورها او عرفا للامام او شيء آخر او نظن بان نظرهم الى شيء آخر او نشك او يعلم
نظرهم الى هذه الرواية الضعيفة دون شيء آخر او مظنون هو المطلب فهذه خمس صور فوقع الكلام في
الا ان يكون جابرا واما ان يكون كاسرا في صورة الاعراض فهذه عشر صور بعضها بالنسبة الى
الى السند والدلالة عشرين بعضها ان الجبر او الكسر اما في الدلالة واما في السند اذا عرفت هذا فنقول
في صورة العلم او الظن بان نظر المشهور الى شيء آخر لم تكن الشهرة جابرة للخبر الضعيف سندا ودلالة ولو
وفي صورة الشك في ان نظرهم الى شيء آخر والعلم والظن بان نظرهم الى هذه الرواية مع ان الرواية
من حيث السند عندنا غير معتبرة وغير دالة على المعنى الذي فهم منها المشهور لا شك ان فهمهما مقدم
على فهم المشهور وان الظن لا يحصل لنا باعتباره من حيث السند ولا الظهور اللفظي من حيث
الدلالة

الدلالة نعم على مذاق الظن النوعي يمكن فرض الحجية في صورة الشك بوجود قرينة معتمدة المشهور عليها والحاصل
في الصور الثمانية يعتبر الشهرة جابرة وكاسرة من حيث السند والدلالة وفي الباقي لا تعتبر اصلا كما لا يخفى
والدليل على الجبر والكسر من حيث الدلالة فلان الشيء الذي علمنا او ظننا نظر المشهور اليه في فهم المطلوب من هذا الخبر
الغير الدال يتخذونه بمنزلة القرينة لفهم المراد من اللفظ ولا شك انه لا فرق بين الظن بعد والعلم بتعيينه
الموجود والعلم والظن بوجود القرينة في فهم المراد من اللفظ وكون اللفظ ظاهرا في المعنى بمعونة والقرينة
لا ينحصر في المتصلة بل الحكم في ان يكون حالية او مقالية متصلة او منفصلة عقلية او نقلية وبناء العقلاء
وسيرتهم على اعتبار الظهور اللفظي الحكم من ان يكون الظهور نفسه او بسبب القرينة كما في الكنايات والمجازات
وغيرهما مما يحتاج الى القرينة الصارفة او المعينة كما في المشتركات اللفظية فلا ريب ان الظن بوجود القرينة
كما في ما نحن فيه ليس ظنا مستندا الى اللفظ فلا دليل على اعتباره لانا نقول ان الظن بالقرينة الدالة على المراد واللفظ
كما فهم المشهور بسبب ظهور اللفظ فيه وبعد حصول الظن المتحقق من اللفظ لا شك في اعتباره على القول بالظن
الخبر ايضا وكذا نقول هذا الكلام في الشهرة الكاسرة فان فيها ايضا تشترط العلم او الظن بان اعراض المشهور
عن دلالة خبر مال لظاهره على شيء لوجود شيء آخر يكون هو قرينة صارفة عن هذا الظاهر بمعنى ان ظهور اللفظ
في معنى حقيقي قبل ملاحظة القرينة على الخبر لو كان القرينة موجودا او رفعه اصل الحقيقة اللتي
رجعه الى الاصل عدم القرينة ليس بظهور معتبر عند العقلاء ولذا قالوا في قول القائل له على الف درهم
الا عشرين انه اعتراف بتسع مائة وثمانين فانه لا يجوز حمل الجزء الاول من الكلام على شيء قبل تمامية
الجزء الاخير ومما ذكرنا ظهر وجه اشتراط الشهرة الجابرة والكاسرة بان يكون من القدماء او مع المتأخرين
ايضا فانهم الافقهون لا يعرفون لا شيء الا بشيء من المعصوم والعلم والظن بالقرينة المعتبرة منه
حاصل في حقهم لا في المتأخرين كما قلنا لان في المشهور حجية الشهرة وقد استدل على صاحب الاشارات
لا حجية خبر الضعيف المنجبر بالشهرة بجواز قوله في مقبولة عمر بن حنظلة في الخبرين المتعارضين خذ
بما اشتهر بين اصحابك بتقريب ان المستفاد من قوله ان المناط حصول الظن بالواقع من اشتهار الرواية
والاولوية

لخصوص الشهرة الروائية بمعنى نقل الاكثر هذه الرواية بعبارة اخرى ان المستفاد من الخبر ان المراد
المذكورة فيه وفي نحوه من الاخبار العلاجية في باب انه يحصل منه الظن بالواقع وعلى هذا فالا
بالرواية المشهورة من الروايتين المتعارضتين لكون الظن بالواقع حاصلا منه ولا خصوصية فيه
وكذا في سائر المرجحات المذكورة فيه وفي غيره ولذا يقدم بعضها في بعض الروايات على البعض
الاخر في رواية اخرى وبناء عليه يدل الخبر على لزوم الاخذ بالخبر المنجبر بالشهرة الغير المعارض بشيء
وفي دلالة المقبولة بالنحو على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالتقرير المذكور نظر لان الروايتين المتعارضتين كل
منهما معتبر ولولا هذا لتعين ... مع الاخذ في ... لا يمكن انه ضعيف غير معتبر على انه
عمل المشهور يجعله معتبرا اللهم الا ان يوجه دلالة المقبولة وامثالها من الاخبار العلاجية المذكورة فيها
الاخذ بالمشهور على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة بان المستفاد من الاية وهذه الاخبار ان الواقع
وليس بمقيد بالطريق اي بظن دون ظن بعض مثل الخبر العدل او الثقة او مخالف العامة او الكتاب
من اصناف الاخبار ففي الخبرين المتعارضين اللذين بينهما تباين كلي لا شك ان الحق والواقع احدهما فلا
طرحهما وكذا لا يجوز التخيير بينهما لوجود المرجح والظن الحاصل باحدهما وهو المشهور فالعقل يحكم بالاخذ
مع احتمال ان الواقع غير هذا والاحتمال يحصل بالاخذ بالظن بالواقع كما في الخبر الضعيف المنجبر
لحصول الظن به بالواقع مع احتمال ان الواقع ليس هذا ولكن الاولوية والتجوز ممنوعا وهذا الا
يؤيده ما ذكرنا من ان المدار على حصول الظن بالمراد الذي هو الواقع لما وافق الدليل على جبر السند
من وجوه ثلاثة الاول ان بعد عمل المشهور على الرواية الضعيفة مع علمنا او ظننا بانهم
سواء عند الرواية يصير الرواية من قبيل الخبر المتبين المشمول لمنطوق اية النبأ وقد ذكرنا
من ان التبين اعم من التبين العلمي والظني الثاني انه بعد ملاحظة عمل المشهور يحصل منه الظن الاطمئناني
وبناء العقلاء في امورهم ... في تجاراتهم بين الموالي والعبيد والملوك والمرؤوسين
والامراء ... وسيرتهم على العمل بالاخبار التي يحصل منه الاطمئنان بالصدق
وسكون النفس وعدم الاحتمال المعتنى به حتى حصول الاطمئنان له وهذا ... فيها

وهذا هو السر في اشتراط الارتياب بعنوان الخبر العلمي العادي ولا يحصل منه الا الاطمئنان والفرق واضح
والفرق بين الوجه الاول والثاني الذي يمكن تصوره هو ان التبين الذي يعتبر في خبر الفاسق بعد تعميمه
بالعلمي والظني هو حصول مطلق الظن منه ولعله يشعر اية النبأ بخلاف الثاني فان بناء العقلاء
على اعتبار الخبر الذي يطمئن به النفس وتسكن النفس وفيه ان المراد من التبين المذكور في اية النبأ ليس
مجرد حصول الظن منه اذ لو اريد مطلق الظن فلا يخفى بعده لان المنهي عنه ليس الاخذ بخبر الفاسق المفيد للظن
اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه مثلا عمل الاصحاب بقول الوليد ... هو شأن النزول في الاية ليس لمجرد
كونه خبرا بل لان خبره عندهم مظنون الصدق مع انه نهى الله عن العمل بمثل هذه الاخبار فالمراد
من التبين الظني هو البالغ حد الاطمئنان العقلائي المستمر الذي لا يزول بملاحظة فسق الراوي وتعمده
على الكذب فله وجه لكن يرد على ذلك امور احدها انه لا فرق بين الوجهين مع انه فيه لا يوجب الشهرة
الظن الاطمئناني بصدور الخبر نعم يوجب الظن بصدوره ... مطابق للخبر الثاني انه
يقتضي دخول سائر الظنون الجائزة اذا بلغت ولو بضميمة الجبر حد الاطمئنان ولا يختص بالشهرة ولا ...
الفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيره من الامارات المفيدة للاطمئنان وبين الخبر الموثق المجرد
المفيدة لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال فان عمل العلماء لا يتوقف ... بالخبر الصحيح والموثق
مطلقا فان المشهور يعتبرون الاخبار الاحادية مع انه لا ريب في افادة الموثق للظن فلا يحتمل ان
يكون مشمولا للدليل الخاص مثل منطوق اية النبأ وقوله لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فنقول
ان كان المرجح لعموم الاية والرواية مخصصة بما لا يفيد الظن فلا اشكال في عدم شموله للموثق فان كان مما
ظن بصدوره كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق مثلا ومن في الدخول تحت الدليل المخرج
ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وسائر الامارات
الظنية مع ان المشهور لا يقولون به لكن بعد ما ذكرنا سابقا في الفرق بين الشهرة وسائر الظنون من ان
الشهرة مظنون الحجية بخلاف الاولوية والاستقراء فانها مشكوك الحجية لا ينبغي التوقف في الاشكال
الثالث ما ذكرنا من ان الدليل الثالث على حجية الضعيف المنجبر بالشهرة سيرة العلماء المتصلة بزمن المعصوم
على العمل به كما يظهر ذلك لمن تتبع ... بحيث ... الاجماع عليه فان قلت انما تمنع السيرة لعدم تحقق
الشهرة المؤثرة لجبر السند بعبارة منتقى ... الموضع فان الشهرة الواقعة قبل زمن الشيخ على العمل ...

بالضعيف ضرورة عمل العلماء وسيرتهم على العمل بهذا الضعيف المنجبر ممنوع فان من قبلهم الى
كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر وبين طارح الاحاديث من غير الثقة الى
صحيح المضمون وردها يرد وكان الباعث على القول الخارج عن القولين قليلا جدا كما لا يخفى على المطلع
فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ ره على وجه يجبر ضعفه ضرورة السيرة على العمل بالضعيف
وانما العمل بعد زمن الشيخ ره فنقل لما عمل الشيخ ره بمضمون الخبر الضعيف في كتبه الفقهية جاء من بعده
من الفقهاء فاتبعوه في العمل تقليدا له الا من شذ منهم كالشيخ المحقق ابن ادريس وقد كان لا يجوز العمل
بخبر الواحد مطلقا والمتاخر بعد ذلك لما وجدوا الشيخ ره ومن تبعه عملوا بمضمون الخبر الضعيف ام
عملوا تقليدا له فحسبوا العمل به مشهورا وادعوا السيرة على العمل بالضعيف المنجبر بالشهرة والحال ان
هذه الشهرة اولا ليس بحجة وثانيا السيرة منقطعة ومن اطلع على هذه النكتة اولا الفخر محمد التلميذ
الشيخ المحقق الفاضل سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس وجماعة كما هو المحكي
عن والد صاحب المعالم عليه الرحمة نقلا منه قال ره في جملة كلام له قال السيد ره في كتابه المسمى
بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق
في الامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك قال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي
تفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين قلت اما الجواب عن تحقق الشهرة
على العمل بالخبر الضعيف المنجبر بوجود قرينة على صحته عندهم كاحد الشرائط في اخبار الشهرة الخ
عندنا فمن وجوه الاول ان قولك ان الفقهاء قبل الشيخ دائر بين المانع من خبر الواحد كالمرتضى
وبين ناقل للاحاديث من غير المتقنات الى صحته ممنوع لكل قرينة اما المانعين من العمل الا من
باللسان وقلبه مطمئن بالايمان بعد ان السيد وامثاله منكرون عن العمل بالخبر الظني لشبهة حصلت
لهم لكن في مقام العمل في الفقه يعملون بهذه الاخبار المروية في الكتب المعتبرة ويزعمون ان هذه
الاخبار محفوفة بالقرائن القطعية لكن المنصف يشهد بان ادعاء حصول الجزم الثابت من الخبر
خصوصا في دلالته المدار غالبا على الظن والظهور ادعاء في مقام الرد على الخصم في المسائل
الاصولية وهم الذين يعملون بكل خبر وهم المقلدة الذين يعملون بالاخبار في المسائل الاصولية
الاعتقادية ولا يفرقون بان حجية هذه الاخبار مردودة ودليلها موقوف على اثبات الاعتقادات مثل
النبوة والامامة

النبوة والامامة بل قطعيتها الاخبار المروية بمعزل ان السيد في مقابل هذه الطائفة وسائر من يعملون
بالاخبار من غير حصول الاطمينان بانهم يقولون بعدم حجية الاخبار الظنية ومراده بالعلم الذي ادعاه هو
هو الاطمينان وسكون النفس الذي يجب ايضا تشرط حصوله من الخبر في حجيته بل الظاهر من كلام الشيخ ره
في ادعائه الاجماع على حجية الاخبار المروية في الكتب المعتبرة ورده على سائر الاخبار المقلدة والغلاة
وغيرهم من اصناف الرواة ان مراده من وجود الاخبار الحجة في الكتب المعتبرة هو ان من هذه الاخبار
يحصل الاطمينان لا ما فهمه المحقق وبعض الاخباريين على ما ظن منهم فمراد الشيخ ره بتقييد
اخبار الحجة بوجودها في الكتب المعتبرة كما يستفاد من اعتبار العلم منه بمعنى انه موافق السيد
في اشتراط العلم في الاخبار وبهذا التوجيه يرتفع التشاجر بينهما في ادعاء كل منهما الاجماع على
بطلان قول الاخر مع تقارب العصر بينهما بل وجه الجمع بين السيد والشيخ اما بان السيد
منكر بالقول لشبهة حصلت له ولكن في مقام العمل يعمل بالاخبار المفيدة للاطمينان والاخبار
الغير الحجة عنده هو الحاصل منه الظن البدوي الذي لا يسكن به النفس كما يظهر من بعض كلماته
والشيخ ره ايضا لا يقول بحجية كل الاخبار بل يقول بحجية هذه الاخبار المفيدة للاطمينان او ينكر
حجية غيرها فلا تشاجر بينهما واما بان السيد ره انما ينكر الحجية في مقام الاقتناع كما يظهر من قوله فان قلت
ان لم يجز العمل بالاخبار الان فكيف يعمل المكلف في التكاليف قلت كل الاحكام
معلوم بالضرورة والاجماع فمن بعض الذي لم يكن فيه اجماع نعمل بالاصول ولا تمنع الخروج عن الذمم
ولكن في زمان الانسداد فلا يتصور الانكار عن مثل السيد ره الذي دأبه الحكم بحجية
الركون الى
على مطالب العقلية كما ظهر في كلامه والشيخ ره ايضا قائل بحجية الاخبار الا الظنية في زمان السيد
فلا تنافي ويمكن فرض تحقق الشهرة على العمل بالخبر الضعيف قبل زمن الشيخ بان الماتقين في العمل بالاخبار
الا يستغنون عن الاخبار الظنية لكن الاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية تابع عندهم فانهم بالسان
على حجية وكثرة وجوده عندهم لقرب عهدهم بالحجة فالاخبار المعمول بها عندهم هي المفيدة للقطع
عندهم لكن عندنا لو كان هذه الاخبار يكون ضعيفا غير مقيد للاعتماد لصدق ان الشهرة حصلت
على العمل بهذه الاخبار التي عندنا ضعيف فتحقق الشهرة بهذه التوجيه من المسلمات
الاخبار الظنية

بل نقول عمل هذه الطائفة بالاخبار ليس لاجل حصول القطع لهم مع عدم حصوله منها لنا او لاجل
فانه معلوم ان نظرهم بقرينة خارجية مفيدة للقطع على ان هذه الطائفة هم المعلوم
فلا نظر خروج هذه الطائفة عن الاصل والسيرة بعنوان مع قطع النظر عنهم القطع برضاء الحجة او دخوله
مع اتفاق عندهم واما الجواب عن كلام هؤلاء الفضلاء المنكرين الحجية القائلين الذين لا يبالون
بالعمل بصحيح الاخبار دون الآحاد وليسوا معتقدين لها بان نقول لا شبهة لمتتبع في احوال السلف من
المشايخ الثلاثة الذين هم الصحابة المتقدمين لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة ... الاحاديث
الواردة في حق كل واحد واحد منهم وكذا من لاحظ تراجمهم للرواة واحوالهم وتصنيف الكتب في احوال
الرواة والحديث واهتمامهم في تفتيش ما اودعوه في كتبهم وتدوين الاخبار ... باخذ الرواية من كتاب ...
في تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدلوسا فيه من بعض الكذابين فقد حكي عن احمد بن محمد بن
عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشاء وطلب اليه ان يخرج كتابا لعلاء بن رزين وكتابا لابان بن
عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان تجيزهما لي قال يا رحمك الله ما عجلتك
اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقال له لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان الحديث يكون له
هذا الطلب لاستكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد ~~فقال كل~~ تسعمائة شيخ كل
يقول حدثني جعفر بن محمد وعن حمدويه عن ايوب بن نوح انه دفع اليه دفترا فيه احاديث ...
فقال ان كتبوا ذلك ... فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل
موته كلما حدثتكم فليس بسماع ولا رواية وانما وجدته فانظر كيف احتاطوا في الرواية عن من لم يسمع
من الثقات وانما وجد في الكتب وكفى لشاهد ان علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب ابيه
والحال انه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه يوم مقابلته
مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات فقرأها على اخويه ثانيا والحاصل ان الظاهر
انحصار اعتمادهم على ايداع المشهورة في صاحب الكتاب او من سمعه منه فلم يكونوا يعدون الا
سهوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب مع اصالتهم بالوسائط
وشهرة ووثوقهم بهم حتى انهم ربما كانوا يتعبون انفسهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق
بالنسبة

الى شيخه ابن الوليد وربما كانوا لا ينقلون عمن توجد فيه قدح لبعض الملاحظة في الصدق ولذا حكي
عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن الضعفاء ويعتمد على المراسيل وان كان ثقة في نفسه
كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يحترزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع ان عمله لا دخل له
بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى القياس فترك
رواياته لاجل ذلك وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كان
كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام او نائبه كما سئل العسكري عليه السلام عن كتب بني
فضال وقالوا كيف نعمل بها وبيوتنا منها ملاء فاذن لهم وسئل الشيخ ابو القاسم ابن روح عن كتب
ابن ابي العزاقر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها
والروايات الدالة على شدة اهتمامهم في تصحيح الروايات في الازمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام
اكثر من ان تحصى والناس لا يرضون بنقل الا الاوثق في كتبهم المؤلفة في الاعصار التي لا يرتاب ...
وحض الكذب ... فكيف في كتبهم المؤلفة للاستناد ... بعد الائمة
على ... الامام ... على العاملين ... الا باشتراط ... الاكتفاء ...
... الكذابة ... الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة كما يظهر من الروايات الكثيرة منها ما
عن الرضا عليه السلام ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عليه السلام وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون
الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله عليه السلام وكذا رواية ... حيث يروى
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ستكثر بعدي القالة ... الى غير ذلك ... وان العلماء لم
يعتمدوا على نقل هذه الاخبار من غير تصحيح مع ملاحظة ... علمي الحديث والرجال ...
اصحاب الائمة والا لعرفوا ... فيلحظ من جميع ذلك ان ...
زمن الشيخ ره هم العاملون بالاخبار من غير تصحيح ... بظهور القطع فلا ...
هذا تمام الكلام فيه ... الكلام في بعض فروعات مسئلة الجبر والكسر ... بعض المطالب فيه
الاول ان وقوع الشهرة على خبر مشتمل على فقرات من المطالب ... باعتبار بعض اجزائه ...
ان عمل المشهور ببعض فقرات الخبر هل يجبر ضعف كل الرواية او يجبر المقدار الذي عملوا به ...

الاول بان يتصور ان الشهرة قائمة على هذه الرواية بمعنى ان الاصحاب اكثرهم رووا هذه الرواية لكن
في مقام الفتوى والتمسك عملوا ببعضها الاتي بهذه الصورة خارجة عن محل الكلام فان الكلام مفروض
الذي وقع الشهرة على بعض فقرات الحديث لا على كلها كما فرضت في هذه الصورة وان الشهرة
على رواية الحديث تمامها فلا اشكال في جبر هذه الشهرة كل الخبر لا ان محل الكلام في هذا الفرع
هو في وقوع الشهرة الفتوائية على بعضه دون بعض لانه لا يتصور رواية الاكثر بعضها دون بعض
لانه في هذه الصور معلوم ان الرواية متعددة والكلام في رواية واحدة ففي صورة تمسك الاكثر
في مقام الفتوى ببعض فقرات خبر يتصور بالنسبة الى رواية الرواة هذه الرواية صور تبين
رواية الاكثر هذه الرواية الواحدة المشتملة على فقرات تامة عدم وقوع الشهرة الروائية في
هذه الرواية بل عمل المشهور ببعض فقراتها دون بعض ومعنى عدم عملهم ببعض الاخر ليس معناه
اعراضهم عنه حتى يكون موهنا لهذه البعض بل معناه سكوتهم عن بعض الاخر فانه في صورة الاعراض
عن البعض لا الكل في عدم اعتبار هذه المقدار من الخبر كما لا يخفى الثاني ان لا يكون الشهرة قائمة
على روايته لكن تمسك الاكثر بجزء من هذه الرواية وسكتوا عن جزئه الاخر ولم يتمسكوا به
فالمراد ان عملهم بجزء كما يجبر هذه الجزء يجبر الجزء الاخر ام لا الثالث ان المشهور لم يتمسكوا ببعض
فقرات الرواية بحيث يكون مستندهم في الفتوى في البعض هو هذه الرواية بل لم يطلعوا المشهور
على هذه الرواية لكن اتفاقا افتوا موافقا لبعض هذه الرواية بمعنى توافق فتوى الاكثر لبعض
الرواية من القرائن الاتفاقية اذا عرفت هذا فنقول اما معلوم من سوق الرواية او من الخارج
انه اما صدق تمامها او كذب تمامها بمعنى انها تمامها اما قول المعصوم ع واما انه ليس بقول الامام
ولا يحتمل كون بعضها صدقا وبعضها كذبا واما ان لا يعلم هذه بل يحتمل كون بعضها صدقا وبعضها
كذبا اذا تمهد هذا فنقول في الصورة الاولى اذا علم من الخارج كونه اما تمامها صدقا او كذبا كان
الجزء الاخر حجة تمامها من جهتين الاول من جهة الشهرة الروائية فيصير مجبورا من حيث السند
كلها والثاني فلانه بعد العلم بعدم تفرقة بعض اجزائه هذه الخبر عن الاخر في الصدق والكذب
ان تمسك المشهور ببعضها لوجود قرينة عندهم على صحته فلا شك انه كما يجبر هذه الجزء يجبر الاجزاء
الاخر لعدم انفكاك البعض عن الاخر لانه يحتمل ان يكون القرينة التي قطع المشهور اليه
كما هو الشرطية

كما هو الشرطية قرينة لصحة البعض دون الكل فكيف يجبر الكل لانا نقول اولا هذا الاحتمال بسبب الاحتمال
لصحة البعض دون الاخر والمفروض انه العلم من الخارج عدم انفكاك البعض عن الاخر بحيث يكون
جزء منها صدق وجزء منها كذب وثانيا لما حصل كون القرينة عند المشهور دالة على صحة البعض
لكن حيث ثبت جزء البعض الاخر الملازمة وعدم انفكاك البعض عن الاخر كما قلنا لكن الفرق
بين الوجهين المذكورين ان الاول يجبر ضعف السند فقط دون الثاني لان الثاني انما يختص
بجبر الضعف في السند كما لا يخفى لان العلم بعدم الانفكاك انما هو في مقام حجية الخبر بمعنى صدقه
وكذبه فالملازمة المدعى هنا انما هو بين صحة البعض مع البعض الاخر وهذا لا ينفك عن
فهم المشهور من بعض الرواية شيئا ملازما مع ظهور الالفاظ الباقية في معناه لان يقال ان
الكلام في اصل هذه المسئلة انما هو في انجبار السند لا الدلالة كما لا يخفى لانه لا يتصور
فرض انجبار الشهرة على فهم شيء من الخبر الظهور في اللفظ في الجزء الاخر الذي سكتوا عنه
لانه في هذه الصورة ليس معنى يدعى ظهور الجزء المسكوت عنه المشهور فيه فتامل فانه دقيق
واما في الصورة الثانية فلا شك انه بعد العلم بعدم الانفكاك فتمسك المشهور ببعضه ملازم
مع صحة الكل بالتقريب الذي ذكرنا فهو مجبور من جهة واحدة فان الشهرة في الرواية ليس فيه كما هو ضعف كما
ذكرنا ظاهر انه في هاتين الصورتين خبر الشهرة الواقع على البعض البعض المسكوت عنه موقوف
على حصول العلم بعدم انفكاك البعض عن الاخر كما قلنا واما في صورة احتمال التعدد بمعنى انه
يحتمل صدق البعض دون الاخر فلا شك في عدم اعتبار هذه البعض والصورة الثالثة وهو
كون الشهرة في البعض اتفاقيا لا تمسكيا فلا شك انه في صورة العلم بعدم الانفكاك او عدمه
غير جابر لبعض الاخر بل في خبر مثل هذه الشهرة مورده وهو لبعض الفقرات الموافق لهم ايضا
الاشكال في كلام فضلا عن بعض الاخر وتفصيل الكلام في الشهرة الاتفاقية يجيء ان شاء الله تعالى
على حدة فانتظر ومما ذكرنا من التفصيلات ظهر الكلام في الشهرة الكاسرة طابق النعل بالنعل والخف
بالخف واما المطلب الاول فانه ذكر السيد الاستاد دام ظله انه لو وقع شهرة الاصحاب على
فتوى خفية من الفقهاء المتقدمين بمعنى انه لما كان حجيتهم التمسك بها والفقهاء الذين
لم يبلغنا الا عن رواية عندنا من النصوص فهل يجبر هذه الشهرة ضعف ان كانت هذه

هذه الفتوى عنه من الرواية الثابتة بمدده سندا ودلالة ام لا وهذا احد متفرعات بحث الشهرة
المرسلات من الاخبار الا انه فيه خصوصية صار سببا لعنوانه على حدة وهو الفرق بين الاخبار
عن قول الامام بطريق الارسال او الفتوى عن الخبر وبالجملة من السيد الاستاذ دام ظله جريه
لهذه الفتوى لان المفروض ان العلم حاصل بكون هذه الفتوى ناشئا عن رواية كما هو الدأب من حال
الائمة مثلا اذا افتى شيخ الحر بره بفتوى نعلم انه راى خبرا للاطلاع على مدركه وانه لا يفتي الا
روايته وهكذا فاذا قام الشهرة على هذه لا بغير انه الفتوى تقارن فتوى المشهور مع هذه الفتوى
الكلام انه ينبغي بجعل الشهرة بهذه الفتوى بمنزلة قرينة دالة على حجية الخبر سندا ودلالة بمعنى ان
ضعف السند والدلالة التي تتصور في هذه الرواية التي نقطع بوجوده منجبر بهذه الشهرة فتنهد
ادلة حجية المتبين ونمسك باسائر الادلة على نفي ضعف السند والدلالة لا في ما ذكر قاطع
الخبر والكلام في المقام فيما تحقق من الشهرة صدور الرواية او ظهور اللفظ بل انا نقول انه انما
حصل بوجود الرواية واما الجبر في جبر السند والدلالة على ما فهمه المفتي فيصير مظنونا من
القائمة على هذا التقرير في الفتوى قرينة دالة على المراد من اللفظ ولا شك في اعتبار الظن اللفظي
والمعونة قرينة متصلة كانت او منفصلة لفظية كانت او غير لفظية هكذا ذكر لكن لا يخفى عليك ان هذا الظن ليس بمستند
على اللفظ ولا التصديق الشخص عليه لان المشهور لم يلاحظوا اصل الرواية حتى يحصل لهم ظن منه
واين اللفظ الذي يكون هذا الظن مستندا اليه المطلب الثالث في انه هل يشترط في الشهرة ان تكون
او من القدماء فقط ام لا الحق ان المعتبر فيه حصول الظن من اي [struck] شهرة كان ولا فرق
في الاطلاق لعموم الادلة حيث قلنا لو الخبر المنجبر بالشهرة حجة وكذا في ملاحظة انما هو حصول
الظن بما ذكرنا المطلب الثالث في كيفية التعارض بين شهرة القدماء والمتأخرين فالحق فيه التفصيل
بان يقال ان كان المطلب من الامور والمسائل الذي المطلوب فيه السماع من المعصوم فلا شك
في تقدم شهرة القدماء مثل فهم الاحاديث وهكذا وان كان المسئلة مما كان المطلوب فيه دقة النظر
مثل بعض المسائل المتعلقة بمباحث الفاظ الاصول كمسئلة اجتماع الامر والنهي ونحوه
فلا شك في تقدم شهرة المتأخرين فانهم ادق نظرا من القدماء المطلب الرابع في ان الشهرة
الاتي فيه هل هي جابرة للخبر [struck] ام لا المعتبر ان بعض الاخبار لم يكن سندا ولا في رسن

القدماء ولكن افتوا الفتوى النفي المقارن مع خبر ضعيف فهل يكون حكمه ام لا فيه قولان القول
بالاثبات والقول بالنفي وذهب الى الاول بعض من قال بحجية كل ظن بالواقع كصاحب الرياض وجده
وابنه صاحب المفاتيح قدس سرهم بتقريب ان الاصل حجية كل ظن لم يكن موهوم الحجية فالشهرة المجردة
لما كان الشهرة على عدم حجيتها صار موهوم الحجية لكن بعد انعقاده بالخبر الضعيف لم يكن الشهرة فقط
بل القول بالخبر الكذا فصار حجة بناء على ان القائلين بالظن المطلق واما السيد الاستاد فقال بالحجية
بتقريب ان هذه الشهرة من علامات الواقع فيحصل منه الظن بالواقع وكلما هو واقع ملازم مع
ما اخبره المعصوم فيلزم الظن بصدور الخبر واقعا بواسطة الظن بالواقع ونظير ذلك اذا اخبر طفل
بموت ولد السلطان وبعد ظهور قرائن مثل الصراخ والجيء باعمال الموت وهكذا سائر الامارات فيقول
كيف بناء العقلاء على حمل قول الولد على الصدق لهذه القرائن التي قرائن للواقع لا للصدق
قول الولد فكذا فيما نحن فيه يحمل خبر الضعيف على الصحيح لمقارنته بالشهرة التي علامة لحصول الظن
بالواقع لا لحصول الظن منه بالصدور لا يخفى ان معنى صدق الطفل في المثال حين اخبر عن الواقع
مطابقته للواقع فاذا ثبت قرينة الواقع ملازم مع صدق قول الطفل ومذهب النظام
بان المناط في الصدق والكذب موافقة الاعتقاد وعدمه [struck] ولو كان بالنسبة الى
الواقع موافقا وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الراوي لم يخبر عن الواقع بل يخبر ان المعصوم قال كذا بعبارة
بخصوصه لغير الراوي فخبر بان يقول صادق ان المعصوم اخبر بشيء في الواقع فالمطلوب هنا الظن
بهذا الخبر عن المعصوم والامارة هنا اي الشهرة ليس بامارة لصدقه بل امارة لظن منه مطابق
للواقع فثبت الفرق بين المثل والممثل له فبناء العقلاء في المثل لا يثبت في الممثل له لانا نقول
سلمنا ذلك وان مذهب النظام باطل وفي المثال اخبار عن الواقع ومعنى صدقه قوله مطابقته
للواقع لكن نقول الامتناع في الصدق والكذب طريق الى الواقع بمعنى ان الصدق
مطابقة الكلام للواقع مع اعتقاده بوجود الواقع مثلا لو اخبر رجل بقيام زيد وهو في الواقع
يكون قائما لكن المخبر يقطع بعدمه ويعتقد الكذب لم يكن صادقا في القول وهكذا في العكس ففي
المثال المحقق مطابقة قوله للواقع لم يكن كافيا في الحكم بصدقه بل لا بد ان يقطع او يظن

بان اعتقاده ايضا موافق للواقع ولم يتعمد على الكذب وقرائن الواقع انما يستفاد منه مطابقة
قوله للواقع واما الاعتقاد فلا يخفى ان بناء العقلاء على حمل كلامه على الصدق مع قطع النظر
فانه حمل فعل المسلم على الصحيح فينطبق المثال والمحمل له فلا وجه في الجواب اولا انه بعيد مرفوض
ما ذكرت من التجمهات الادلة الدالة على كون الخبر المنجبر بالشهرة سندا ودلالة حجة لا يستقيل
فانه لا الصدق انه متيقن وهكذا الا يرى ... الادلة فلما انجر الكلام الى هنا فالحري ان
البيان في الفقه الرضوي من حيث انجباره بالفتوى المنجبرة له على فرض عدم حجيته فنقول
فيه مقامات خمسة لابد التعرض لها الاول انه حجة بعد كونه من اخبار الرضا ام فساده ام
الثاني انه على فرض عدم حجيته اهل هو من قبيل الاخبار ام من قبيل الفتوى الثالث في كونه منجبرا
بالشهرة ام لا الرابع في كونه على فرض العدم الحجية مؤيدا للدليل الاحكام لا الخامس انه لما ان
على تقدير السنن اهل يصح على فرض عدم حجيته التمسك به كما هو الدأب في ادلة السنن فلو بان انه
فتوى فقيه ام لا اما المقام الاول ففيه ثلاثة اقوال اولها القول بالحجية وانه من الامام
وهو المعروف من جماعة العالمين العاملين الفاضلين الكاملين النوريين القدسيين المحدثين
المجلسيين الملا محمد تقي وابنه محمد باقر قدس الله روحهما فانهما اول من ظهر منهما التعويل لاجل
النسخة وهما السبب انتشاره بعد ان جاء به للمجلسي الاول القاضي امير حسين الفاضل المتقدم
المعظم واخبره بانه قطعت من امارات شاهدت فيه فمن جاوبه من القميين وامر النسخة
الامام وحيث يقول في اوله اما بعد فيقول عبد الله علي ابن موسى الرضا وهذا من القرائن الدالة
واول من قال بحجيته المجلسيين الوالد والولد قدس روحهما والسيد الماهر والفاضل الماهر
الزاهد ... البحر العلوم صاحب الدرر قدس سره حيث ادعى فيه انه ... من
الفضل مرصن وكذا ادعى من شاهده نسخة اخرى في ... الرضا ... كالاسس نعم قبله ...
النبيل سيل الاطائب السيد على الطباطبائي صاحب الرياض وابنه الجليل السيد محمد صاحب المناهل
والمولى العظيم المحيي شريعة سيد المرسلين ومحيي ... الائمة الاولين باقر البهبهاني وصاحب الفصول
الجامع بين المعقول والمنقول وصاحب الاشارات وبعض اخر شكر الله سعيهم وجعلهم محشورا
مع مواليهم الائمة الاطهار والقول بعدم الحجية للسيد الكامل المحرر سليل سابع الائمة ومحيي ...

للسيد محمد باقر صاحب مطالع الانوار حيث اخذ في الطعن عليهم وانكر مقامات الخمسة المذكورة بالكلية
وحيث في الرغبة عنه غاية وبعض اخر من العلماء المتأخرين والقول بالتوقف الاعم من القول به لعدم الدليل
عليه او للملاحظة لتعرض الادلة من الطرفين وملاحظة المقربات والمبعدات من الطرفين وعدم الترجيح في احد
فتوقف لجماعة من العلماء الظاهر من عدم نقل شيخ المحدث الحر العاملي عنه شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المؤلف في امل الامل التوقف وايضا الفاضل الفقيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل
الهندي من المتوقفين على ما هو الحق وان نسب جملة من الاصحاب في كتاب كشف اللثام الى الرضا ... لكن
لا العمل بها والشيخ الفقيه النبيه صاحب الجواهر من المتوقفين بعض الثاني لا يبقى ان التوقف ليس بخارج
عن القولين لان القولين ناظر الى الواقع والتوقف انما هو في مقام العمل فالمتوقف في الواقع اما قائل
بالاثبات او بالنفي والقول بان المراد من التوقف ان المسئلة مما لابد فيه التوقف وعدم العثور في
الاستدلال فيه كما في المسئلة القضاء والقدر ليس بوجه كما صدر عن بعض وهو ملا محمد ... الثاني انه
ليس بموجه في تمام الموارد كالانجبار نحو القائلين بالحجة امورين احدهما ان هذا مما اخبر به العدل
عن الامام وهو قاضي امير حسين على ما قاله المحدثين المجلسيين وكلما اخبر عدل انه من الامام يجب متابعته
فهذا يجب متابعته وفيه اولا منع الصغرى بانه القاضي المذكور وان كان عدلا الا انه لم يخبر انه من الامام
بل اخبر عن قطعه الحاصل من القرائن التي نشير اليه فان قلت لابد لكل مخبر فيبني ان يكون اعتقاده
طريقا اليه بطريق العلم او بملك الظن والصدق والكذب وان كان مطابقة الكلام للواقع وعدمه
الا انه لابد للمخبر من كون المخبر جزء ايضا مطابقا للاعتقاد مثلا لو اخبر عن قيام زيد هو مطابق للواقع
لكن لم يعتقد المخبر قيامه بل يعتقد قعوده هو نقول بصدق هذا الكلام وان قلنا بمذهب ...
فبعبارة اخرى اعتقاده القطع بالواقع [struck] واخباره عنه ملازم مع اخباره بانه من الامام
قلت ان القاطع قطع وان كان بعد الالتفات لم يحتمل الخلاف في اخباره عن القطع ملازم
مع اخباره عن الامام لكن لم يكن ذلك لازما ارادتها بانحاء الاخبار وان كان لازما لمتعدد بما
فان قلت لا نعرف المراد من كلامك ان كان مرادك انه من قبيل الشهادة التي القطع فيها جزء
الموضوع ولعنا ان القطع بنفسه ليس طريقا الى الواقع كما في الشهادة حيث اعتبر كونه من المحسوس
فلا اشكال انه ليس من هذا القبيل وان كان المراد انه مع تسليم ان قطعه ... وانما الخبر عن كونه
قاطعا لاظهار نفي الظن والشك فلا شك انه في هذه الصورة التي قطع المخبر بالواقع واخبر به
اقرب الى القبول من عدم ذكر المعتقد قلت بسبب جميع ما ذكرت الا ان السيد الاستاد دام ظله
اظهر الفرق بين صورة الاخبار عن القطع بالواقع وبين الاخبار ... عن ... اظهار المعتقد.

والذي يخطر ببالي القاصر ويكون الفاتر ان مراد السيد الاستاد دام مجده انه كان الفرق بين الحسي
والحدسي وانه القاصر المجد عن قطعه انما اخبر عن الامور الحدسية ولم تسمع شفاها من المعصوم واولى
خبر العادل انما ينصرف الى هذا النوع من الاخبار دون الاخبار الحدسية وان الخطاء في الحدسي [illegible]
وان الاطمينان غالبا يحصل من الاخبار الحسية وان كان لبعض الاخبار الحدسية لكونها المجربة صادقا [illegible]
امور من بعض الحيثيات الا ان الغالب على خلافه وكلامه ناش عن تمكن التحقيق ولكن [illegible]
لما ذكره دام ظله في الاجماع المنقول والتشهد من عدم الفرق بين الحسي والحدسي بناء على ذلك الاعتقاد [illegible]
لان نفهم منه لم يدع السيد المذكور كلية حصول الاطمينان في كل خبر حسي بل ادعى بعض الاخبار [illegible]
كونه حجة من بعض الحجية كما لا يخفى وان مراده غير ما ذكره فلا نعرف المراد منه مثل [illegible]
ويمكن لتحقيق المطلب ان يقال ان ثمرة الاخبار لحجة فقه الرجال من القاضي خبر رسل والخبايا [illegible]
لكون الخبر قاطعا به من اسباب مخصوصة الا لم يكن حجة ولعل ذلك اجرى على هذا التقرير لكون القطع
جزء لموضوع حجية الخبر الرسل للامارات للواقع من لا الفرق بين الاسباب فالقطع الى حصل للقاطع
من حيث من الامور الغير المعتبرة كما ذكره من انه كان كتابا قبل ليلها من اقسى من خطا الامام واخبار
من العصر ويقول في اوله وبعد نقول هذا ما يلي ابن موسى الرضا [illegible] وهكذا من واضح اخبر [illegible] الى العالم
وانه ليلة [illegible] فيها الحسن عليه السلام وهكذا ما ذكره في المجلس المجلسي الاول عنه والحاصل ان كل
هذه الامارات [illegible] ثمرة عدم كون من المعصوم [illegible] ليس بحجة [illegible]
هذا غاية ما يمكن في المقام

١٧٥

كما قالوا او لعدم تخصص في اول الامر باب فقال ان الاصل المجمع عليه وهو الاصل كلام [illegible] والشيخان
الذي هو الجزء المقتضي لقبول الخبر العادل للاخرى في خبر الضابط كما حققه الشيخ المرتضى قدس سره
وما اصل كلامه ولا كلام في التخصيص من اجماع او بحجة الشرعية [illegible] ان لا يكون ادلة [illegible]
الاجماع في مصداق بسبب ملازمته لهذا المصداق ومطابقته تعدده مع المفهوم المجمع عليه كما [illegible]
يتفق ذلك بتلازم الاجماع في حرمة الوضوء في الغسل الغصبي باعتبار كونه من افراد المكان
الغصبي المجمع عليه بطلان العبادة فيه وهكذا في الموارد التي تجد المتتبع في كلام الفقهاء والعلماء
في كيفية التعارض بين الاجماع المنقول والخبر وتقديم احد على الاخر فيظهر مما ذكرنا [illegible] الكلام
في الاجماع المنقول الذي هو من الظنون [illegible] فان لو الخروج تحت الاصل بالخصوص الشهرة
في الفتوى وهو في اللغة بمعنى الظاهر والمعروف ومنها [illegible] مطلق فان كل معروف
ظاهر ولا ينعكس لكن الظاهر جمع البيان المشهور المعروف لحصاره في المعروف يقال بمعنى [illegible]
[illegible] فلان مشهور معروف بين الناس وفي العرف العام يستعمل في المعنى اللغوي
وفي الاصطلاح [illegible] بالحكم الذي يجب ان [illegible] القطع [illegible] وان يكون في حكم الوفاق والاجماع
وقد يدعى حصول القطع بالواقع من حيث انه تصير اجماعا محققا كما [illegible] صاحب الاشارات بل
من حيث انه حجية من باب القطع لا من حيث الشهرة لان الاجماع المحقق يحصل منه القطع برأي
المعصوم على مذاق المتأخرين بلا واسطة كما ذكرنا [illegible] وهنا يحصل القطع بالواقع وان [illegible] بلا واسطة
بين الواقع ورأي المعصوم [illegible] كما [illegible] في حكاية ان المنكر لضروري الدين كافر مطلقا
فان قيل ان المنكر للاحكام [illegible] كافر فانه ينكر الضروري لان هذا امر بديهي واقعا فالمعصوم
حاكم بضرورته [illegible] مخالفة المنكر [illegible] ان المعصوم قال بكذا بلا واسطة [illegible]
وانكره [illegible] الى [illegible] لما كان [illegible] بل [illegible] وان كان المعصوم [illegible]
به بلا [illegible] ان كل امر [illegible] الامام قائل به [illegible] لا يصدق على هذا الاتفاق الذي حصل

انه اجماع في اصطلاح المتأخرين، واما بعض رد هب الاكثر بحيث يكون مقابل المشهور شاذا نادرا
اولا بل لو كان للاصحاب مثلا مائة وذهب الخمسين منهم على قول يصدق في الاصطلاح انه قول
المشهور كلمات الاصحاب في المقام مضطرب فانه ربما يذكرون انه اعم وان يكون الطرف المقابل
له قائل يكون شاذا نادرا او لا يكون او لم يعرف فيه خلاف او فعلم بعدم الخلاف ولكن لا يحصل
منه العلم بعباره او ربما يطلقون الاجماع المطلق والاتفاق والسكوت في تحت الشهرة وكذا او
ذهب الاكثر وجل العلماء وهكذا وربما يتحملون ان الشهرة قد يقع في طرفي المسئلة يقال ان
القولين مشهوران وكذا قول المعرفة والاسارة مشهوران مثلا وهكذا وهذا ظاهر في عدم اعتبار
الكثرة في الشهرة وكذا قولهم الاشهر كذا فانه في مقابلة المشهور والحال انه يصدق على الاول ايضا
لكن الحق الحقيق خلافا للسيد الوفيق الاستاد الحال المرتضا انه المعتبر الكثرة في اصطلاح العلماء في الشهرة
العقول المعتبر فيه والاطلاقات الاخر كما عرفت [illegible] ليس المراد منه المعنى الاصطلاحي
بل معنى قولهم مع تعدد القولين مشهوران اي معروفان وهذا الظهر على القول بكونه مقابل للمعنى
كما هو خلاف الظاهر في كلامهم حيث يذكرون وبعد الاظهر في الفساد والحال ان الخلاف
ليس بظاهر ولا مشهور كما لا يخفى معناه ان القول الاخر في حيث الا يعتنى بها وضعيف
مخالفته [illegible] اذا المشهور هذا القول اختلفوا في حجية هذه الشهرة ومن في الفتوى بالخصوص والدليل
الاعتداد ولكن اثباته فالمشهور بين المتقدمين والمتأخرين بل لا يعرف خلاف بينهم الا
من غير [illegible] الشهيد [illegible] بعض الاصحاب والشيخ بعدم الحجية وحكى صاحب المفاتيح الحجية للعلامة
في بعض المواضع من المنتهى والشهيد في [illegible] الاول والمحقق [illegible] والده الاستاد الكل في الكل
[illegible] ولا يخفى لشيء من الاحتياط [illegible] قولهم بالحجية [illegible] الظن المطلق
او الخاص الذي نحن بصدده والعلامة رجح في المنتهى عدم الحجية والحق [illegible] الاستاد الاكبر
على ما ذكره

١٧٦
على ما ذكره [illegible] الحجية [illegible] فالاولى على ما ذكره المحقق الاستاد وتقدم ادلته [illegible]
المانعين وابطاله وهو [illegible] اصرفا الاصل وهو اما استصحاب العدم الثابت قبل الاسلام او
على القول بثبوت الاحكام [illegible] او قبل البلوغ فان ثبوت حجية الطرق انما هو لثبوت الاثبات
به واما بمعنى المقررية وقبل البلوغ لا تكليف فلا يقال ان الحجية حكم وضعي بمعنى السببية [illegible] فتعلقه بالفعل
معنى او قبل جعل الاحكام في الواقع او قبل وصوله الى النبي او قبل [illegible] النبي الى الائمة او
قبل بيان الائمة لنا وهكذا او بمعنى قاعدة اليقين او بمعنى البراءة في الحكم الثابت بها واما المراد
بالاصل هو ما ذكره صاحب الحاشية هو القائل بعدم الحجية حيث قال ان الحكم بالحجية يتوقف على الدليل ووصوله
مع [illegible] فان معنى العمل به التدين والتعبد به لا العمل من غير التعبد [illegible]
بالعمل عليه حيث [illegible] ضعفه ادلة المثبتين لا يجوز التعويل عليه مضافا الى ان الآيات المتعلقة
بالاخذ بالظنون [illegible] بظاهر تحريم [illegible] علم ودليل على الحجية لا يجوز العمل بها بمعنى ان كلا من الدليل
في الموقعات دليل العدم والجواب عن الاصل بتقرير الاول انه اصل عملي تعبدي في مقام لا يتأتى
الظن ولا [illegible] كيف التعبد [illegible] انه ناظر الى الواقع واثبت في [illegible] واثبات عدم الحجية
في الواقع والا يتوقف على الواقع [illegible] الاصول العملية في المعنى [illegible]
لا [illegible] الى ان ابقه كما وقت مكررا وبمجرد الشك علة تامة للحكم بعدم الحجية بتقرير
الثاني للاصل كما ذكرنا واما الجواب عن تقرير الثاني هو انه اخترضنا حصول [illegible] قاعدة
عدم الدليل هنا الدليل موجود وهو الذي يستدل بها وهو انما يجري دليلا واما الآيات
الناهية فالجواب [illegible] الا هذا النوع الظن المعتمد [illegible] المذكورة انما يحمل
لا الاطلاق عليه فان الآيات في بيان ان العمل بغير العلم من حيث هو باطل والا [illegible] الشرائط
فا [illegible] للاجمال ولا الاطلاق [illegible] وعلى فرض الدلالة مخصوص بالادلة الدالة على الحجية
[illegible] فهذا ان التقرير ان للاصل دليل لا [illegible] الثالث انه لو كان الشهرة

لزم عدم حجية الشهرة والتزم من وجوه بعدمه فهو باطل فالشهرة ليست بحجة بيان الملازمة
ان الشهرة بل لا يكاد ان يكون الاجماع على عدم حجية الشهرة فلو كان الشهرة حجة لزم حجية هذه الشهرة
في المسئلة الاصولية ولو كان هذه حجة تنفي حجية مطلق الشهرة في المسائل الفرعية واما بطلان التالي
فهو واضح لا يحتاج الى البيان وقد اجابوا عن ذلك بوجوه منها ما ذكره السيد الجليل الاستاد ادام الله ظله
وهو ان العلماء اتفقوا على عدم ثبوت الحجة في مقام الظاهر وانهم قالوا بعدم الحجية في الاول
مثل القياس الظاهر من كلامهم في المقام بالاصل العملي وعد مثل الشهرة في مشكوك الحجية و
تفرقتهم بينه وبين القياس انهم لم يدعوا عدم الحجية في الواقع حتى يحصل منه الظن بعدم الحجية
الواقعي فيتم مطلوب القائل وان كان السند لانهم بعض الوجوه يشهد بعدم الحجية في الواقع
مثل الايات الناهية وغيرها وعلى هذا فهم يتوقفون في الواقع ويقطعون بعدم جواز العمل
به في الظاهر بمنزلة الحكم الوضعي هنا وهذه الحجية بمعنى السببية مشكوك في مرحلة الواقع وفي مقام
العدم في مقام العمل لا يقال ان القائلين بحجية الشهرة يقولون مطلقا اعم من ان يكون في الواقع او
العمل فمقام المشهور على عدم حجية في الظاهر ايضا يعطي الحجية الشهرة مطلقا لانا نقول اما اولا و
مدعي حجية الشهرة في الواقع وان مرتبة الفعل لجواز العمل به هذا ما قرره السيد الاستاد دام ظله
لكن ما عرفت المراد منه فان العمل هنا هو اخذ الواقع من هذا الطريق وهذا معنى الحجية فان معناه
جعل المظنون بدلا عن الواقع وهذا لو لم يثبت دليل على التعبد به فلا شك انه لا يصح مثل ان يقول
هذا بدل عن الواقع اي المظنون هو المكلف به مع انه مشكوك فجعل البدلية فيه ان حكم العقل القاطع
بقبح التعبد به مع انه مشكوك لعدم [illegible] اخر معناه التعبد بالشك وهذا امر قبيح عند العقلاء
ومعنى العمل بالظن او الشهرة من حيث افادته الظن والحجية التعبد به والالتزام بان هذا
طريق مجعول من المولى لا العمل بالظن من غير التفات اليه ومن غير ان يلتزم بان المظنون
هو الواقع الثانوي لنا والتكليف الفعلي ثابت بهذا المظنون ومراد كل من قال بعدم الحجية
هو هذا المعنى فيلزمه ادعاء عدم الحجية مع ثبوت الحجة للالتزام بعدم الدليل ودليل العدم
من تبديل

من تبديل هذا الابتر وهو دليل الرابع للنافين وهذا مع قطع النظر عنه بل لما ذكرنا في الحجية
معناه البدلية اي بدلية المظنون عن الواقع وهذا في صورة الشك به محكوم بعدمه بحكم العقل و
قوله نعم قال انه اذن لكلام على انه تفترقون وهذا قرره في الفعل بعدم الحجية كما هو مشهور بين الاذكره
السيد الجليل لكن هذا الكلام هو مراد بعض المحققين من المعاصرين في بيان ان الشك كله بامه بعدم الحجية
لكن الظاهر من كلماتهم في عدم حجية الشهرة وغيرها من الظنون بالاصل العملي هو ما ذكره السيد الاستاد
في جوابهم وعلى ما ذكرنا فالفرق بين الشهرة والقياس ان القياس منهي عنه بالادلة [illegible] الاصحاب
التي لو لعارضه دليل اجتهادي على الحجية وهو يكون معتبرا فيرجع الى التعارض والترجيح ولا يمكن
الجمع بينهما لكن فيما فيه فان بعد ثبوت دليل على الاعتبار بحيث يحوي مظنون الحجية التخصيص للعارض
بين هذه الشهرة على الخلاف وهذه الادلة التي على الاعتبار قائم بعنوان الشهرة التي في العمل
من جهة عموم الدليل عليه بخلاف القياس فان الدليل قائم على خصوص حجية غير حجة كما لا يخفى فيكون
الرابع من ادلة النافين ان عدم الدليل دليل العدم [illegible] مع ترابطه وكلها موجودة
لعموم الابتلاء به وعدم اثر في المقام فان هذا الابكار من التقية مع ان العامة قائلون
[illegible] ومخالفة للاصل وهو موجود هنا فان الحجية خلاف الاصل والاصل عدم الدليل لا الاخذ بالحجية
المسك به القائلين بالحجية والجواب اولا ان [illegible] الدليل على النفي وثانيا ان المراد من هذا ان كان
حصول القطع منها مع الروابط فانما يسلم حجية الاول لزوم حصول القطع وانما منها ما في العلم
وان كان المراد انه معتبر من حصول الظن منه ايضا فنقول حجية هذا الظن بدليل [illegible] المراد
ممنوع ولا دليل على حجية هذا الظن وثالثا ان عموم البلوى المتعلقة بالشهرة في العقود [illegible] ان المعصوم
ممنوع وان كثرة الابتلاء في هذا الزمان وشاع وضاع الدليل الخامس ان المرجح الى جواز
تقليد والتقليد محرم على المجتهد فهذا حرام على المجتهد والجواب اما التقليد هو الاخذ بقول الغير
من غير دليل على القول من حيث انه قول الغير وفي هذا المقام اخذ بقول الغير لكن من حيث انه حصل

يحصل منه الظن والمجتهد ويفحص عن المعارض والمرجحات ويستنبط ويستدل على الحكم بحجية
ظنه الحاصل في افهام اقوال المجتهدين ويدخله تحت الاخبار الصادرة عن العدل ودليله
ادلة حجية خبر الواحد كما يحكى الخلاف لعبد المطلب الحكم على المجتهد فانه ليس اهلا للاستنباط كما
يستدل على الفعل بانه قول العدل بعبارة اخرى يثبت العامي بفتوى المفتي بلحاظ انه انباء
الحكم في حقه وبوجوده لعدم تحمل الادلة التقليد سوى هذا فان معنى السؤال عن اهل الذكر
من حيث انه خبر عن الواقع ويحصل منه الظن بالواقع ام من حيث قوله يجب كذا انشاء الحكم
الحكم في حقه وهو يقبل وفيه تامل وبهذا ظهر ان ايقال ان فتوى المفتي للمقلد دليل اجمالي
ولا بد ان يكون للحكم دليل عند المجتهد تفصيلي ظاهر الفساد فانه كما هو قول المجتهدين ودليله
تفصيلا على المجتهد على القول فكذا للمقلد يكون قول المجتهد في كل واقعة حكما مخلوقا ودليلا تفصيليا
وكذا قولهم ان المراد من اضافة الدليل في تعريف الفقه هو الفقيه بمعنى انه لا بد من الفقيه تحصيل
الاحكام من الادلة المعهودة الاربعة والمقلد ليس استنباطه من الادلة التفصيلية المعهودة
ظاهر الفساد في دفع الاشكال فان من يقول بحجية الدليل يدخله في الادلة الاربعة مطلقا
من يقول بالشهرة يدخله في الاخبار للاجماع وكذا قول المفتي للمقلد الا ان يقال ان المراد بالاخبار
هو الاخبار عن حس وهو المتداول في زمن المعصوم وذلك الكلام منقوض بحكاية
الشهرة فان من يقول بالشهرة يدخله في الادلة ولا يجعله دليلا خاصا خلافا لفتوى
الفقيه للمقلد نعم يمكن ان يقال هذا الفرق بين الشهرة والفتوى في اشتراط افادة الظن دون
الفتوى لا لاجرى في التعبديات لحجية البينة تعبدا مع حصول الظن منه فهو كالتقليد الا ان يقال انه
هذا في الموضوعات والتقليد انما يصح في الاحكام الشرعية واما في الموضوعات التي يمكن العامي
تحصيل الظن الاجتهادي فيها فلا لعدم شمول الادلة اليه هذا تمام الكلام في ادلة النافين واما ادلة المثبتين
فقد ذكروا وجوها من التقريرات ولعل حجية مطلق الظن الى ان تنتهي عشرا قد ذكرها السيد الجليل
السيد محسن الكاظمي في شرحه على الوافية ولكن ادلتنا ليس فيها منه القبيل فان هذه الادلة بعدما

غير تام والادلة هنا هو الادلة الخاصة غير دليل الانسداد الاول ان الشهرة خبر العدول مع افادته
الظن وكل خبر العادل مع افادة الظن حجة لاية النبأ والنقض اما الصغرى فلانه اخبار عن الواقع
لا يقال ان هذا ليس بخبر وانشاء ولا يجب العمل به من غير دليل عليه وافادة الظن او العلم منه
بمعنى ان فتوى المفتي كشهادة الشهود في الموضوعات مثلا الشاهد حيث يشهد بهذا الانشاء الحقي لمن يشهد
له لانه يحكي خبرا عن الواقع والذي يلتفت [illegible] عن الشاهد انه يعلم ويعرف ويشهد على ذلك لكن لم
يعتبر فيه الا بحجية العلم به كما قد يشكل في اداء الشهادة بالكتب فعنوان الشهادة والعنوان خارج
عن عنوان الاخبار ولذا لم يتمسكوا باية النبأ على قبولها لانا نقول هنا مقامان المقصود
من اللفظ والمقصود في اللفظ فان كان المراد ان المقصود من قول المجتهد يجب السورة مثلا
تحقق الحكم فلا نسلم ان هذا معنى مجازي لقوله يجب او يحرم وهكذا وان كان المراد ان المقصود
في اللفظ والداعي اليه انشاء الحكم في حق المقلد فهو من نظير الكنايات على الاصح من انه استعمل اللفظ
في المعنى الحقيقي لكن الداعي من هذا الاستعمال الانتقال الى اللازمة فالاستعمال حقيقي فمعنى يجب
السورة مثلا معناه الاخبار عن الواقع فيصير مشمولا للادلة لا يقال ان هذا لا يحتمل الصدق والكذب
فانه اخبر عن نظره واجتهاده وقطع حصل له او ظن لانا نقول معنى ان الخبر يحتمل الصدق والكذب
انه يحتمله من حيث انه خبر والا مع ملاحظة انه خبر عدل وهو لا يتعمد على الكذب والكذب المخالف
للاعتقاد والاول انه يصدق ان له خارج تطابقه ام لا تطابقه فكان الخبر كذلك فان قلت ان الراوي
يسمع قول الامام عليه السلام فاخباره عن قطع بخلاف الفتوى فان المجتهد لم يكن قاطعا في الحكم وان يمكن دائما قاطعا
في حجية ظنه فالاخبار الصحيح اخبار عن القطع والخطاء فيه الخطاء في الحس قلت انا نجيب عن الاول
بان المجتهد يخبر بظاهر لفظه عن الواقع على سبيل القطع وان يكن المدرك فيه هو الظن بمعنى انه لم يقيد الاخبار
بكونه مظنونا عنده بل اخبر بقول مطلق ان الحكم في الواقع كذا وبعبارة اخرى ان ظنية الطريق لا تنافي
قطعية الحكم المعمول به هو ظاهر كلامه مثلا اذا شهد الشاهد على شيء شهادة مطلقا لا يسئل منه مدركه
مع القطع معتبر في الشاهد وثانيا بالنقض بالاخبار المنقولة بالمعنى فان الراوي لا يقطع بالمراد من اللفظ

بل لحصل المراد لعدم اجراء اصول عشره لا يقال ان الاحتجاج العقلاء لحجية الاستفاده الخاطب في كلام
المتكلم لانا نقول ان المحتج عليه حجية له دون من يريد له والمجتهد انما يستفاد من الاخبار الحكم الشرعي
فلا يريد ان الراوي يلاحظ المقدمات الحدسيه وينكشف له المراد الذي هو المنكشف فالاخبار عن
المراد من قبيل الاخبار عن الملكات كالشجاعة والكرامة وغيرها مع ان الملكات مما لا يدرك
بالحس والآثار يكون محسوسا وهو ملازم عادة للكشف فان المجتهد انما يلاحظ الاخبار والادلة
ويجزم بالمنكشف منها فهو من قبيل الاخبار عن الحس لان المقدمات حسية فان قلت ربما يحكم المجتهد
لتمسكه بالاصل العملي او الاصل التعبدي الذي لا يحصل له الظن لا من اصلا قلت
هذا بعينه يجري على القول بكون الاصل اللفظي ايضا حجة من باب التعبد او الظن النوعي
فان الراوي الخبر المنقول المعتبر لكلام هذا الاكتفاء ظانا بالمراد من لفظ المعصوم بل يعمل بالاصول
من باب التعبد العقلائي او الظن النوعي الا ان يفرق بين الخبر الاصطلاحي وما نحن فيه بان المعتمد
عند الراوي العارف باللسان والخصوصيات والقرائن والمرايا هو المتلازم والكاشف للمراد
عادة لجلالة المجتهد من المقدمات النظرية والامور الحدسية والاستصحابات المبنية ومن الخلاف
بينهم وتمسك بالظاهر التام والعقل الحاظر الا ان يقال بحجية الشهرة التي يحصل الاطمينان بها من العلم
هذا تمام الكلام في بيان الصغرى واما ثبوت الكبرى فيثبت بعد الجواب عن ايرادات اوردت
فيه الاول ان الادلة اللبية الدالة على حجية الخبر الواحد مثل السيرة والاجماع فلا عموم فيه فلا بد ان
يقتصر فيه بالقدر المتيقن هو الخبر الحسي الاصطلاحي واما اللفظية فالموثقات تنصرف
للافراد الشايع وهو الحسي ولا يشمل الخبر الحدسي مثل فتاوى العدول وقد مر الجواب منه
في الاجماع المنقول من انه لا مدخل في الحدس والحس في الاصابة وكذا في حصول الظن منه
مع الشرائط الذي يشترط فيه الفقه في ان الادلة تعم في تمييز قبول خبر العدل في الموضوعات
مثل الخبر في الجرح والتعديل واما ما في الاصطلاح الذي يتابعه طريقة الشرع فلا و الجواب الى هذا فتبرز
كلام

كلام فتبرز واداء ومن غير دليل على اعم منه ومن الاخبار عن الحكم كالاكتفاء في الاضرار المقلقة المسلمة بمدلول الادلة
المستفاد منها الثالث ان الفتوى وان كان اخبارا لكن الادلة ليس كذلك فانه اخبار عن معتقده
والجواب ان الاعتقاد مرآة للواقع بمعنى انه لم يخبر عن العقيدة من حيث انه في المعتقد كمن نقل
موضوعية للاعتقاد فيه بل يخبر عن الواقع والاعتقاد طريق اليه كما هو مسلم الرابع ان الادلة انما
تدل على حجية الخبر الناقل عن الكاشف للواقع بمعنى ان الخبر المصطلح الذي هو مشمول الادلة ينقل من القول
او الفعل او التقرير الذي هو كاشف عن مراده فهو الواقع لكن في المقام يخبرون عن الواقع
مع قطع النظر عن الكاشف وان كان في الخبر ملازم للواقع مع رأي المعصوم لكن اللازم المراد
بخبر اللازم الخبري كما قلنا سابقا من ان رجلا يخبر بعضا ما جاء به النبي لكن لم يعرف بانه
ملازم في الخارج مع انكار النبي ص ليس بكافر وهكذا له نظائر واقعة والجواب انا نعرف
بالبداهة كون هذا الفرق موردا لحجية الاول دون الثاني كما ان اخبار بعض في هذا الزمان
اي هذا من دين الاسلام واخبار معتبر لو كان ما دل الدليل الثاني للعقلا على الحجية هو الناقل به
اوله خبر الواحد مثل آية النبأ دالة على حجيته بدلالة الايماء هو المقيد او انه منصوص العلة
وتقريره ان اقتران الحكم في منطوق الآية او المفهوم وهو قبول الخبر المتبين بالوصف
دال على عليته بمعنى انه يستفاد من الآية ان الخبر المفيد للظن الاطمينان حجة فانه لم يكن
الاصابة الوهم كما له في هذا وهذا من قبيل قوله ص كفر في جواب الاعرابي عن السؤال هلكت
واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فانه يستفاد من اقتران الحكم وهو الكفارة على سؤاله
عليته مطلق الافطار الصوم في رمضان ولو بغير المواقعة او الافطار الخاص ولو بغير الاهل في
فيه لو لم يكن هو العلة لم يصح الحكم من الشارع فكذا فيما نحن فيه والمفروض ان حصول الاطمينان
من فتوى المشهور مع الشرائط الاخر اقوى او مساو لما يحصل من خبر العادل لا في التعليل العلة هنا مذكور
في المقام وهو قوله ان لا تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والتبين والاطمينان
او ما يستفاد العقلية من نفس الاقتران محمت لانا نقول ان قلنا بان منصوص العلة ما كان اللفظ

[illegible]

جرى في العلية ولو كان ظاهرا لم يكن منصوصا كما هو مذكور في محله فهذا من قبيل العلة المستفادة
من ظاهر اللفظ وهو حجة ولا اشكال فيه وان لم يكن دلالة التنبيه المصطلح وان كان الحكم من
ذكر العلة بطريق النص والظاهر فيدخل في منصوص العلة فان قلت هذا العلة المظنونة لما
كان مستندها الى اللفظ واعتبارها من جهة انه ان قام دليل لتبين على مضمون اية النبأ
مثل الاجماع مثلا فهذه العلية الظنية مستفادة ايضا فلست بقائل انه من ظاهر اللفظ
حجة من جهة انه دلالة لفظية قلت لا ينافي استفادة مثل ذلك من غير اللفظ لكن ان كانت الاستفادة
ظنية ليست بحجة وههنا يصدق انه استفيد اولا وبالذات من اللفظ فان كان ظنية يكون حجة لما من
فان قلت المراد من الاستفادة من اللفظ ان اللفظ علة تامة فلا نسلم هنا فانه بعد ملاحظة العلية في الاول
والانتقال منه الى المعنى ينتقل الى الذهن وان كان المراد ان للفظ مدخل فيه وليستنبط مع
المعنى ينتقل الى اللازم وهو منه يقال له انه ظاهر من اللفظ يرد عليه ان القياس وهو تعدي
الفرع الى الاصل لعلة جامعة ظنية بينهما اما ان يكون استفادة العلة في الاصل بحصل
ظاهرا من اللفظ معتبرا مثلا استفاده من قوله عليه السلام الى بقي بعض حرمها ان العلة
هو انه عبادة فالاهتمام بالصلوة اكثر فالقضاء ثابت في الصلوة ايضا وهكذا فكانه
المعنى يحصل الى الحق للفظ مدخل فيه لاثبات الاصل وكذا الدليل السيرة والاجماع
على حجية الظاهر مثل هذا الظاهر الذي يحصل الظن به بعد ملاحظة المعنى او بالواسطة دون
ما يستفاد منه اولا وبالذات وهذا الكلام يرد بعينه في دلالات الالتزامية والمفاهيم
فان الالتزام بالمعنى الاخص انه بعد تصور اللفظ والمعنى والخارج ينتقل منه الى اللازم
وكذا المفاهيم مع انهم يقولون دلالتها لفظية والظن الحاصل بالمراد الالتزامي معتبر لشمول
ادلة حجية الظواهر قلت سلمنا ذلك لكن نقول الحجية الكان مستفادا من اللفظ للعالم
بالوضع والتلازم اولا وبالذات والادلة مختصة بهذه الصورة ولا ابعد ان يكون اللازم
للموضوع له لازما للمراد وان لم يكن في الخارج حتى يحصل الظن التصديقي به ونقول انه

وبيان شرائطه فيقول نعم اورد شيخنا البهائي قدس سره في انه من الاجماع المنقول الى المتواتر كلاما ملخصه
ان الشرط في التواتر ان يكون الاخبار عن حسي والاجماع المنقول نقل الاراء او نقل الاراء
نقل الحدس

بسم الله تعالى

لما فرغنا عن الكلام في الاجماع المحقق والنقض والابرام فيه مقدمة والمقصود الاصلي في المقام الكلام
في الاجماع المنقول لانه من الظنون التي وقع النزاع في حجيته والتحقيق فيه يستدعي رسم مقدمات الاولى
ان ظاهرهم ان الاجماع المنقول ينقسم الى المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف ونحو ذلك من الاقسام التي
تتصور في الخبر مما لا يعرف مرادهم فان المتواتر لا بد من عدم الاشتراط فيه كون المخبر به امرا حسيا
حاشرط تعرف بالتجربة الجاهلة بحيث يقطع به ولا شك ان الاجماع المنقول ان دخل لحد قطع
لكونه مما تعم به البلوى ونحو غير ذلك لوجه منقوله ليس هو الاجماع المحقق ولا يخفى ان هذا النقل الكاشف فقط
نعم لو نقل الاجماع بحيث يقطع به بالحدوث المحصل رضا المعصوم حاله حال المدارك في الاجماع المحقق بالنسبة
للمعاصرين لعصر المحقق الا انه نقول لا نسلم انه لا بد لحصول الاجماع ان يقطع بكون المسألة في زمانه
اجماعيا بل لو قطع بكون هذه المسألة في القرون الثلاثة كان اجماعيا فهذا ايضا اجماع محقق لتحقق
في الزمان الاول لكن يحصل هذا الاجماع بحيث يقطع به بتحصيل الاجماع المحقق وكذا قولهم ينقسم
باب الخبر ان كان مرادهم امكان فرض الاقسام فلا بأس به وان كان مرادهم انها اصطلاح جرى في الاخبار
ثم فتنبه والمقدمة الثانية في تعريف الحس والحدس فنقول انما المراد بيان لمعرفة الحس والحدس
وجميع الوجوه مما لا يمكن فرضه بل كلما كان بعض المقدمات حسيا فلا ضير ان يكون الحدس موافقا فيه والعكس
مثلا حين رايت شيئا فادركت الاخبار منه فلا ضير ان ينضم اليه عدم الاشتباه بالسهو والنسيان الذي يحصل
الاصل او بناء العقلاء ونحو ذلك كالمقاطعة في التشخيص ... لكن الغالب في مقدمة انه لا بد
ان كان الكل ... حسيا فيسمى الحس وبالعكس واما الملاحظة المعهودة من المقدمات لكن ملاحظة
الثالثة اوله وتشخيص المقام بالعرف فيما يقدم ان يقال ان المقدمة الثالثة انه هل تحصل العلم والظن
من المقدمات الحدسية ام لا وهل فرق بين العلم الحاصل من المقدمات الحدسية والحاصل من المقدمات الحسية
وكذا الظن اما المقام الاول فالحق انكار بعض الاخبارية مثل الامين الاسترابادي ... قائل بعدم
حصول العلم من المقدمات العقلية الحدسية وبطلان هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن الاشكال
في الفرق بينهما بعد حصولهما فنقول ان الكلام في العلم والظن الذي هو طريق الى الواقع بعد

ان المطلوب هو الواقع لا بشرط العلم والعلم والظن طريق اليه فيقول لا اشكال ولا ريب في انه لعدم والجهل
حصول العلم او الظن فان نسبتهما بالواقع والموضوع وزوده المتحقق الواقع تحققه بنفسه بمعناه ونظر
لاثبات حكم متعلقه وهو الواقع كذلك ولو قلنا لعدم اعتباره من الشاخص لمعنى انه الشارع حكم على الحجة
الواقع التي نسبة فلو علمنا او ظننا بعدم حجية الظن ثابت هذا هو المراد الواقع ثبت لا الحجة الالحاق
وقال الشيخ هذا القطع ليس بحجة فكانه قال حكم الظن ليس التي نسبة وتنقطه كالقرب في تحققه بهذا في القطع
الطريقي واما القطع والظن الذي يكون جزء للموضوع فهو تابع لدليله الدالة عليه وعينها في القطع
في الموضوع ولذا قال بعض بعدم اعتبار القطع الحاصل من بعض غير المقدمات الحدسية فان العلم الحاصل
جزء للموضوع هذا تمام الكلام في العلم واما الكلام في حجية الظن الاصل في المقدمات الحدسية مثل الاجماع
المنقول فلا بد من بيانه فنقول ان كان السائل بالحجية هو القائل بالظن المطلق بمعنى كون الاصل العمل بالظن
الا ما خرج وهو ممنوع الحجة والمطرد الحجة والمنكرات والمرجوح داخل تحت الاصل الثانوي في الظن فلا اشكال
في حجية فرائد الظن المطلق الحكم فان تكون الشهرة المنقولة على عدم حجيته تحققه موجودة او يقول الشهرة
النافرة ثابت على الحجة فتكون من الظنون المطردة الحجة وعلى اي حال كان بناء على الظن المطلق وكون الاصل
العمل بالظن الا ما خرج يكون حجة لا محالة واما على القول بالظن باب الظن في المظنون الحجة او نفي المنكرات
النفع واما المرجوح فهو تابع فلا بد هنا من ملاحظة ان الا الشهرة هل هي قائمة على عدم حجيته ام لا وكذا
لما يقال باب الظن بالطريق كما هو مذهب الشيخ واما على القول بالظن الاطمئناني فهو ايضا دائر
مدار حصول الاطمئنان منه واما على القول بالظن الخاص كما هو مذهب مشهور الاصحاب فلا بد من اقامة
الدليل الخاص على اخراجه من تحت الاصل حرمة العمل بالظن والدليل الذي يمكن حجيته في المقام هو ادلة
حجية خبر العادل من الآيات والاخبار المتواترة معنا والاجماع والسيرة وغيرها والمنكر عدم شمول الادلة
للاجماع المنقول لان الادلة اللفظية منها مطلقات لا عموم فيها والمطلق منصرف الى الفرد الشائع
والفرد الشائع هو خبر الحسي مثلا او نفي الآيات فلانه هو آية النبأ والقدر الثابت من النبأ هو
الاخبار الحسي والادلة اللبية من الاجماع ودليل العقل والسيرة وغير ذلك لا ايمان فيقتصر بها على القدر
المتيقن وهو الحسي فعلى والمثبت للادلة في رفع الانصراف وكون الحسي هو القدر المتيقن بان يقال
على فرض كون الانصراف بانا في المقام ولكن الانصراف هو غلبة الوجود والاستعمال لا نسلم ان الفرد الشائع
في الخارج ملازم مع ...

ان كان الاول فيتبادر بالذهن المعنى الموضوع له الحقيقي وبعد ملاحظة معناه ولازمه في الخارج
ينتقل الذهن الى اللازم لمعرفة ان الانتقال يحصل بواسطة المعنى هذا دلالة لفظية
مثلا اذا سمع المخاطب قوله (ع) كفر في جواب الاعرابي فيتبادر منه وجوب الكفارة للاعرابي
ولكل احد افطر صوم رمضان بالجماع ولا ترتيب بينهما وكذا آية النبأ على فرض تماميته
في الدلالة وتمحض المعنى عن الايرادات فيفيد الترتيب بل على حجية خبر العادل المفيد للظن
الاطمئناني ولا ترتيب فيه وكذا قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على المفهوم
في غرض دلالته على المنطوق على فرض دلالته فعلى ما ذكرنا كل دلالة لفظية لا بد ان يكون
على سبيل المطابقة وعلى ما ذكرنا صار دلالة التضمن والالتزام ايضا داخلا في المطابقة او صار
خارجا عن الدلالة اللفظية وهذا خلاف لما ذهب اليه القوم من انهم يعدون دلالة التضمن
والالتزام قسيما للمطابقة فانهم عرفوا المطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه تمامه
والتضمن بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له والالتزام بدلالة اللفظ على الخارج عما وضع له قلت
الظاهر ان هذه التعاريف يرد عليها ايرادات منها على التضمن وهو انه ليس دلالة لفظية
لان اللفظ موضوع لتمام الاجزاء على سبيل المجموع بحيث يلاحظ الواضع الكل المجموع ووضع
اللفظ بازائه فدلالة اللفظ على جزئه من حيث انه جزئه دلالة عقلية والا لم يلاحظ الواضع الجزء
في ضمن الكل نعم لو لاحظ الواضع الجزء بلحاظ آخر ووضع اللفظ بازائه يدل اللفظ عليه
الا انه ليس دلالة تضمنية بل حينئذ مطابقة كما لا يخفى ومنها على تعريف الالتزام فانه يعد الخارج
عما وضع له من المتخصص بالحقيقة دون المجاز واما هو خارج عن المعنى المراد ... دلالة
اللفظ مجازا على خارج المعنى المراد وعلى الاول ان كان الموضوع له تمام المراد من اللفظ وكما هو
ظاهر فدلالة اللفظ على المعنى المطابقي الذي دلالة الالتزام تابع له فيكون الدلالة الالتزامية
خارجا عن المراد من اللفظ فكيف يكون دلالة لفظية ويكون المقصود من اللفظ منحصرا في الموضوع له
والدلالة على الخارج يكون مقصودا في اللفظ واي منافاة في كون الشيء مقصودا من اللفظ ومع ذا

فيما كان المراد انه خارج عن المراد ويمكن ان يوجه توقف الفهم للالتزام بان مراده ان اللازم
خارج اي خارج عن الموضوع له اللغوي ولازم له في الخارج والمراد من اللفظ في هذا الاستعمال المعنى
بعينه ان الموضوع له لما كان له لازم لا ينفك عنه في ارادة المتكلم فالمقصود من اللفظ
المعنى الموضوع له واللازم معا بحيث لا تترتب بينهما وبذكر اللفظ يدل على ان اللازم
مراد من هذا اللفظ فيحصل الظن بمراد الافظ هو اللازم فهو خارج عن ذات الموضوع له اللغوي
ولازم له ومراد من هذا اللفظ الذي استعمله المتكلم في ثم ملاحظة اللازم واللفظ والتلازم
في الخارج ليس سببا للظهور بل قبل الرجوع الى التبادر في فهم المعنى الموضوع له ولا بد للكل
من ملاحظة مريد الاستفادة من كلام المتكلم ان يكون عالما بالمعنى واللفظ وكذا عارفا بالوضع
فالانتقال من اللفظ للعالم بالاصطلاح الى اللازم يكون اولا وبالذات فلا منافاة من
بين ما حققناه وبين التعاريف كما اوردت على نفسنا واما قسمنا هذا المطالب
كما فيما نجد اصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح بين الكلام في دلالة الاشارة مثل اقل
الحمل المتقدم عن الايتين فنقول لا اشكال في انه دلالة عقلية محضة واما التنقيد العقل الكلي
من اللفظ الا انه ليس بدلالة لفظية كما لا يخفى الثالث من ادلة حجية الشهرة دلالة
تقتضي بيان مقدمات الاول ان القائلين بحجية الشهرة ليس في مقام ايجاب الظن
بعض فهم كل شهرة بل في مقام الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ولكن ان يراد ان
الشهرة الحجة هي الشهرة مطلقة بين القدماء والمتاخرين او خصوص المتقدمين الى زمن
الحضور بحيث لا يفيد القطع حتى يرد علينا انه اجماع او سيرة واما الشهرة المعاصرة
فلا اشارة الثاني انه يظهر بالتتبع في حالات المتقدمين ان فتواهم لا بد ان
يستند الى خبر في الاستدلال والاستنباط والاحتمالات المتعددة مسدود لديهم ولذا
قالوا ان الفتاوى الخبر وشهرتهم كاشف قطعي عن وجود خبر عندهم الثالث ان الخبر المنجبر
بالشهرة سواء دلالة معتبرا اذا تمهد المقدمات فنقول شهرة القدماء حجة لان فتواهم

ومن جملة الشرائط الذي ذكروا في حجية الاجماع المنقول انه اذا افتى ناقل الاجماع بخلاف معقد نقله في
فعل بعد كثيرة للانظر في الحجية لا وجه المنقول في ملاحظة صورة العلم بالمخالفة او الظن به او الشك
او احتمال الرجوع مع ملاحظة حصول احدها متقدم المخالفة على نقل الاجماع او تاخره مع جهلاه
المخالفة اما قولا او فعلا او مركبا من القول والفعل وكل واحد من هذه الصور مع ملاحظة
ان المخالفة اما بفتواه على خلاف معقد الاجماع ربما باعتبار دعائه الاجماع على خلاف المعقد الاجماع عليه
وعلى هذا اما يعلم مع التغاية ونقطة لا ما نقله من الاجماع والمخالفة في صورة العلم او الظن او الشك
بناء المخالفة من النقل او للايقف لا نقل الاجماع لعدم الشرائع وبعد لو ليل الحكم يتحال الى
صور كثيرة لا يفيد بيان اقسامه بل نقتصر ببيان الاقسام التي يترتب الحكم عليها الا ان بهذه المختلفة
فعيل المبدي لعدم وجود مورد لها في كلمات الفقهاء لانا نقول يظهر من كثير في الصور من كلام السيد ابن زهرة
حيث جمع موارد من هذه الصورة في كلام الشيخ قده فانه ادعى كثيرا ما دعوى الاجماع على شيء وبعد في موضع
اخر على خلافه وهذا ما لاحظه بالتتبع في كلامه والذي يظهر من اطلاق كلام صاحب الاشارات
عدم اضرار افتائه بخلافه حتى في صورة التغاية بدعواه الاجماع كالقوا على خلافه الا قرب ونقل يقول
على خلاف ادعى الاجماع لنفسه وعدم اضرار سائر الاقسام المذكورة بطريق اولى على سياق من
بين التقسيم الاول فالفاضل المذكور وكذا صاحب الفصول على الحجية لشمول ادلة حجية الاجماع المنقول في
هذه الصورة فان شرائط حجية نقل الاجماع السابق موجود مثل حصول الظن الشخصي منه ولا ينافي فتواه
على حصول الظن منه ولا التعارض وظاهر فان فتواه ليس بحجة بعد الظن حتى يكون حجة فيعارض حجية معقد
الاجماع المستجمع للشرائط وحصول الظن منه ولو انه اخبار لا احتمل الفتوى فانه ليس بحجة لان الاخبار
ولا يشترط حصول الظن من الفتوى الا ان اطلاق كلامه لا يجري في الصورة التي ادعى الناقل الاجماع على خلاف
الاخر فانه من قبيل التعارض بل نقدم الثاني لما هو الظاهر وكذا اورد القائل بالحجة بالتبعض بالخبر الذي افتى الراوي
بخلاف مروياته فان الجمع عليه العقل عرفا لكن الحق الحقيقي كما في السيد الرفيع الطائي اعلى الله مقامه عدم الحجية في هذه

اي في صورة العلم بناء على القول المخالف في نقل الاجماع بل في صورة الظن والعمدة في التقولاته عدم حصول الاذعان
في هذه الصورة بشهادة العرف والعادة فان الادلة ليس منصرفة الى هذه الصورة كما يشهد الاخبار الواردة
في ترجيح الخبرين قبل صدور الكل فانها مشتركة في عدم الاكتفاء به بحيث يحتمل فيه تطرق ادلة للاخذ في الاعم
مع انه لا يشترط حصول الظن منه لا بالعمدية فيحتمل فيه عدم مطابقته حصول الظن منه والجواب عن المنع بالمنع
انه مبني على المختار فان رجح الراوي عن الرواية والقول الحق على الخلاف يمكن ان يكون لتقدم في دلالة المراد
معارض بمثله لا لشيء في سنده حتى يعتبر الكثير الاخبار وهذه الاحتمالات في قطرنا لعدم ظهورها في ظهور
بخلاف الاجماع المنقول فان قلت حكاية الاجماع ايضا كذلك في نقل الاجماع الذي قول المعصوم في الجملة
كما في الاجماع المحكي عن القدماء واصحاب الائمة فهو كالخبر الا ان الاجمال والتفصيل فالاحتمالات
ايضا قائمة فيه قلت كما لكن هذا الفرد من الاجماع بل انه ربما يكاد ان لا يوجد
في عصرنا هذا والغالب في الاجماعات المحكية لنا ما يحدث الناقل برضا المعصوم مسدود
فيه باب الاحتمالات الكلام انه قطع النظر عن شمول الادلة لها هل يمكن التمسك بالحكم
الظاهري الثابت من قول العدل بالاجماع وتقريره ان الاجماع المنقول اثبت حكما ظاهريا
ولما وجد الناقل لا شك ان المقتضي للحكم والمدرك لهما فان قلنا بحجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي كما هو ظاهر سيدنا الاستاذ فهل يجري الاستصحاب في المقتضي وهو الحكم مع الشك في التقدير
ام لا الظاهر من كلام السيد الجليل جريانه فان مذهبه في الشك في المقتضي جريان الاستصحاب الا ان النظر
العام لا يقبلها من وجوه منها ان المقام ليس من قبيل الشك في المقتضي بل
من قبيل العلم بعدم المقتضي كما هو ظاهر منها ان الظاهر من المقام ان السند مثبت في الشك
والشك المتعلق لا يجري الاستصحاب فيه فانه بعد رجوع ناقل الاجماع وتغير كذلك لا يجري
السابق في الحق كما له فان الحكم الظاهري مستند الى قول هذا العادل الناقل للاجماع ولبعد العلم بخطائه
من اول الامر فقد علمنا

فعد علمنا ان اليقين الحاصل في الان السابق باطل وحصل الشك لما في الان السابق او العلم بالعدم كما هو كذلك
والشرط الثالث هو الذي ذكرنا في المقدمات المطلب وهو ان الكشف بنقل اللفظ في الحجية ام لا
وان ثبت في الاجماعات المنقولة بما هو المكتوب في الكتب والخبر الذي هو الدليل على الحجية
بمكان كلام المحكي والمروي ليس بكلام فانه قد ثبت ان الروايات المكتوبة كالمنقولة ولا نفرق احد بينهما
قلت ان ما ثبت ذلك السيرة الخاصة الثابتة في خصوص الاخبار الحجية والاخبار وان الحجية المكاتبات
في خصوص الروايات لكن هذا معقود فان بعض القائلين بحجية الخبر الواحد قائل بحجية الاجماع المنقول
الان البرية العقلاء من لدن ادم الى زماننا هذا في كل ملل واديان كما هو المرسوم في كتب الصحف
كالتورية والانجيل والزبور والوصايا ذلك الاحكام في الواح المحفوظ
وهكذا وهذا هو طريقهم في ارسال النواميس والطوامير والمواطئ المرسل الى اطراف البلاد واقطار
الارض ويكشف بها مرادات الكاتب كما في الالفاظ فكل من يقول بحجية الالفاظ قال بعدم الفرق
بين اللفظ والكتب فكل منهما آلة لعبارة البرية في الشيء لكن هذه السيرة فانها
ان الكتب كاشفة عن مراد من مراده حجة علينا وافعالنا بعد ان الكتب الامام والعبد والمولى
والسلطان وكل من لم يكن حجية مراده الا محتاجا الى التعبد المعتبر فيه الاقتصار على القدر المتيقن
مثلا مكاتبات كل رجل كاشفة عن مراده قطعا بلا خلاف ولكن ان كان المراد حجة علينا
بالتعبد فلا بد ان نقتصر بالتعبد به وهو ما كان الكشف باللفظ كما هو في المثال المذكور فان حجيته
قول العادل كالاخبار وصوله من الاثر فان مراده من حيث هو ليس بحجة الا من حيث اخباره عن المعصوم
لكن ان السيرة قائمة في حجية المكاتبات فيما كان طريق الى الحكم واما اذا كان طريق الطريق
كما نحن فيه فلا نسلم نعم لو كان مراد العادل حجة علينا من حيث انه مراده لا من حيث انه طريق
لا المراد الشرعي كما في الفتوى فانه ليس الاخبار عن الواقع بل مراده حجة على المقلد ومن حيث انه مجتهد

فلا فرق بين اللفظ والكتب ولذا لو يتم الدليل على مثل السيرة والاجماع لا حجية الاخبار المكتوبة
لعلمنا فيه اتفقنا ولذا نقول هذا الكلام في الشهادة المكتوبة فانه معتبر تعبدا او يثبت التعبد به هو الاخبار
عن افهمية عدم الحواس الخمسة باللفظ دون غيره لمعرفتهم الدليل على غيره فعلى ما ذكرنا عدم حجية
جل من الاجماعات المنقولة فانها مكتوبة لا يشتغلوا به الا ان يدعى الاخبارية بعنوان كل واحد
العلماء السلف في الخلف بالنقل جميع مصنفه واقربه واشتغل به من الاجماع والسيرة وغيرها
كما هو معنى حقيقي للاجازة لان معنى الاجازة ان يقول اخبرت للشاذ يرد لخبر وغيرها كل
فكانه يتلفظ بجميع الكتب وبهذا الوجه يقال ان الغالب في الاجازات لغيره كثير بناء عليه لا يمكن
التعويل على هذه الاجماعات المنقولة لكن يمكن القول بان الغالب في هذه الاجماعات تحصيل
العلم بتلفظ الناقل به في كيفية الاستدلال في الفقه كما في مجلس الدرس لا بد تلفظ به فيصير الحكم
من هذه الجهة الشرط الرابع هو ان يحصل الظن من نفسه بالصدور بمعنى انه يحصل منه الظن براي المعصوم
بلا واسطة لامر الخارج مثل الشهرة القائمة لا من ضرره اعم من ان يحصل الظن من الخارج بصدوره بمعنى
حصول الظن براي المعصوم كما هو المطلوب من تحصيل العلم في الاجماع المنقول او حصول الظن
بموافقة هذه مع الواقع وهما مطلبان مختلفان وان امكن اثبات الملازمة بين الواقع وراي الامام
بان كل واقع هو راي الامام لكن يحصل الثمرة في قول من يدعي ان حصول الظن من الخارج بصدوره
ظن متعلق بالخبر وبهذا التقرير يظهر انه لا مجال للاشكال في من هذي الاصحاب
في الاجماع المنقول بان يقال من ان الظن بالصدور والمطابقة للواقع يمكن في الخبر الحسي فانه يحصل
الظن من الخارج بصدور هذا اللفظ من الحاكي وقد يحصل الظن بالراي وهذا الاصحاب ليس للخبر في نقل
راي الامام لان الظن بالصدور والواقع متحد في المقام مجملا يعتبر في حجية الاجماع المنقول الحسي
حصول الظن من نقله لامر الخارج الشرط الخامس ان لا يحصل للقائل مجرد حكمه في نقله فانه كالمراد
الغير الضابط وهو ان الضبط معتبر فيه لما مر من ان يكون الدليل الحاكي تخصيص الخبر الغير الضابط

مع الخبر بحيث لا يكون فرد من الشايع فاسدا في الخبر نعم الغالب من الافراد الشايع يكون في الخبر لكن هذا هو الغالب
في الغالب كفاره اخرى لا نسلم ان الفرد الشايع يكون المتبادر ومطلق في الخارج مع الخبر الحسي لا يعتبر
ولا يبعد كون فرد من الحدس الغير داخلا في الفرد الشايع وهو الخبر الحدسي الذي يخبر به عادل فطن يقطعه في التقلب
مثل الاجماع المنقول من العلامة والمحقق ولو تشبه فرد من افراد الحدس كما يقطعنا في مقال الشيخ ومطيعا
وفي هذا الكلام مما فرض ما يكون علة الانصراف هو غلبة الوجود والاستعمال كما هو قول المشهور وكثير
نفعه فيه وجوه الاول انه لو فرضنا ان الواضع او اهل اصطلاح وضع لفظ باجزاء ومفهوم كلي له افراد
فاطلاق اللفظ في يوم الاول ينصرف الى البعض الافراد والحال انه لا كثرة الوجود موجود ولا الاستعمال
مثلا فرضنا ان الشارع بعد الاطلاع اخترع ماهية مركبة من الاجزاء والشرائط ووضع لهذا المجعول لفظ
الصلوة فاذا ورد في يوم الوضع اقيموا الصلوة فلا بد ان يكون القول بكون الصلوة منصرفا الى الماهية
لا جميع افراده وهو الصلوة الغفيرة والمطاردة والمنفردة وغيرها واما بان يقول ان ما كثر الصلوة في الاول
بعث باجزاء الصلوة واما القول بان هذا الانصراف من جهة اخرى سوى كثرة الوجود والاستعمال … فان الباعث
فلاشك ان اجزاء الصلوة منصرفة الى الصلوة اليومية كما ينبه …
بافراده فهو ايضا خرافة من القول فيستحق … الانصراف … الانصراف ان
هذا الكلام مما لا يستحق فيه وان هذا من يحقق سبب اطلاق الصلوة وارادة اليومية لمعرفة
في سبب الانصراف بل لحجية تعيين الواضع بمعنى انه في صدر الاسلام لا يعتقد ان بين الافراد
وان الحق الملازمة لكن فرض الافراد لهذا الكلي لكن بعد ورود حكم كل منها في الشريعة للمكلف
بها نعلم ان هذه الافراد افراد للصلوة مجملا والثالث انه القائلين بهذا الانصراف …
ان قالوا المهملة متعلق الاوامر هو الطبيعة لا بشرط وهو المشهور بينهم فكيف تعرض كثرة الوجود والاستعمال
في الكلي فان الكثرة والتعدد من خواص الافراد والخصوصية والكلي شيء واحد لا يمكن فرض كثرة الاستعمال فيه دون
غيره فهل هذا الا تهافت فانه يمكن فرض الكثرة باعتبار كثرة اتفاق وجود هذا الكلي في ضمن هذه الافراد
وهذا هو سبب الانصراف قلت هذا الكلام يشعر بان غلبة اتفاق وجود هذا الكلي في ضمن هذه الافراد كيف يتعين
للانصراف اللفظ الموضوع للطبيعة لا بشرط لكن يمكن الجواب عن الاشكال بان وان قلنا بتعلق الاوامر
الطبيعة لا بشرط لكن لا ينافي مع ارادة الخصوصية من الخارج وهو لا بشرط يجمع مع الف شرط والطبيعة
كيف

بشرط لا وبهذه الحيثية يطلق عليه الحكم دال الاتيان بالكلي بشرط لا محال لانه كلي كذلك والاتيان به للمكلف فان قلت
فعلى هذا يلزم ان يكون هذا الاستعمال في الافراد الشائعة استعمالا مجازيا يحتاج الى القرينة بسبب انطباق اللفظ
مع هذه الافراد الشائعة دون النادرة وبعبارة اخرى استعمل اللفظ في الكلي بشرط وجوده في ضمن الافراد الشائعة
وهذا مجاز والحاصل ان انصراف المطلق الى الافراد الشائعة ليس بمجاز قلت اللفظ انما استعمل في الكلي ومن الطبيعة
لكن قرينة الخارج تفهم ان المراد في اللفظ هو اتيان الكلي في ضمن الافراد الشائعة مثل كون الافراد الشائعة
محل الابتلاء وغيرها وفرق بين المطلق والعام الظاهر في جميع الافراد مثلا المتبادر من رقبة مؤمنة لو قلنا
بان المراد المستعمل في الطبيعة والمؤمنة ومعناه الاصلي ومعناه انطباق الكلي على الموجود دون الافراد
الاخر ليس بمجاز في شيء ولذا لو دخل على المطلق اداة العموم يصير بالنسبة الى تمام افراده متواطيا وهذا
هو معنى قولهم ان الاشتراط يجتمع مع الف شرط فانه [illegible] لا يكون متعلق الاوامر هو الافراد او الكلي بشرط وجوده
في ضمن الافراد فنقول وان كان الايراد المذكور مدفوعا على هذا القول لكن يرد عليه امور اخر احدها
ان المناط في الانصراف هو كثرة الوجود فنقول ان فرضت لكون متعلق الحكم الشرعي هو الافراد
الموجودة حين الخطاب او التكلم فلم يمكن فرض كون بعض الافراد اكثر وجودا من بعض اخر لكن [illegible]
عليه ان لا يكون الافراد التي توجد بعد متعلق الحكم الشرعي مثلا حرمت بيع الميتة على فرض كون
متعلق الحرمة افراد الميتة ان قلنا بان المراد من الافراد الميتة هو الافراد الموجودة حين ورود
الحكم فلم يمكن تحقق لكون بعض افراد الميتة وهو ميتة الغنم اكثر وجودا من غيره لكن يلزم ان لا يكون
الافراد التي توجد بعد محكوما بهذا الحكم بهذا الدليل وان قلنا يكون متعلق الحكم جميع الافراد الى يوم القيمة
فكيف تفرض الشائع من النادر والاكثر وجودا من اقلها لعله يحدث بعد ذلك امر على خلاف ذلك
هذا على كثرة الوجود واما كثرة الاستعمال فنقول هذه الاستعمالات الاكثر من الاستعمالات في النادر
اما مع القرينة او بدون القرينة فان كان مع القرينة فلا نسلم ان كثرة الاستعمال مع القرينة
في الافراد الشائعة يقتضي انصراف اللفظ المجرد عن القرينة اليها مثلا استعمال الاسد في الرجل
الشجاع في موارد لا تحصى اكثر من ان يحصى لكن استعمال الاسد بلا قرينة ينصرف اليه لعدم [illegible]
وان كان بلا قرينة فيلزم الترجيح بلا مرجح ولذا اشترط في الظن بلحوق الشيء بالاعم الاغلب [illegible]
ومع الوجه وبلا قرينة [illegible] الجواب [illegible] كثرة الوجود بان يقال لا [illegible]

الذي تعلق به الحكم هو الافراد الموجودة في زمان صدور الحكم ويثبت الحكم بالنسبة الى سائر الافراد بدليل
اخر مثل الاخبار الواردة بان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحكم الواحد حكم على الجماعة وهكذا
واما الجواب عن الثاني في المصنف فنقول لكن التفصيل في المقام بان نقول ان كان القرينة
في استعمال اللفظ في الافراد الشائعة مثل [illegible] الشهرة حتى ينصرف اليه قرينة متصلة
فلنقول بعدم ايراد المصنف وجه لان استعمال اللفظ مع القرينة المتصلة غير استعماله مع القرينة
المنفصلة الكلية مثلا استعمال الاسد مع قوله يرمي غير استعمال الاسد مع القرينة المنفصلة وهو كثرة
مع القرينة بخلاف ما قلنا بانه لما كان محل الابتلاء هذه الافراد او كان المكلف بهذه
الافراد موجودا دون غيرها مثلا كلمات الشارع حيث لما كان الاشخاص الموجودين حين الخطاب في زمان
المتكلم [illegible] التي معه للاجزاء والشرائط فاستعمل غالبا في هذه الافراد بهذه الجهات
بلا قرينة متصلة فلكثرة استعمال اللفظ في هذه الافراد فينصرف اليها ونصدق انه محل المصنف وهذا
هو الاشتراط منه قولهم الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فخصوص المقام بحيث يتضح المرام هو ان المناط في
هو الظن بكون المراد من اللفظ هو الافراد الشائعة وهذا الظن يحصل في غلبة الوجود والاستعمال و[illegible]
[illegible] لكون الشائع فردا متيقنا وهكذا [illegible] وبعدما عرفت في عدم انحصار [illegible]
الظن في الانصراف فلنتكلم على ذكر من هذا في استدلال القائلين بالاثبات المقدمة الرابعة وهو ان
الغالب في الاجماعات المنقولة ما هو المنقول بالكتب بل ادعى الاجماع احد المعاصرين [illegible]
يحصل منه ولو مع انتفاء الشرائط فحجية غير المنقول اليه فالغالب فيه هو الكلي بالكتابة مثل الكتب
مثل اللفظ في كون الظن الحاصل منه حجة لبناء العقلاء ام لا وهذا الاخير [illegible] في الخبر والعمل
وغيرها اذا عرفت هذا فنقول ان قلت ان الكتب مثل ايضا [illegible] قلت الخبر وان [illegible] ما هو حجة
عن قبل المعصوم او نقله او تقريره الا ان الموصل الى اللفظ والخبر حقيقة هو اللفظ ودلالة الالفاظ
على حجية الكتابة يحتاج الى الجعل فان قلت ان الاخبار الواردة في الكتب والضبط والنشر والمكاتبات
والمراسلات الثابتة في زمان المعصوم عليه السلام وكذا الاخبار الامرة بالرجوع الى الكتب مثل
عليكم بكتب [illegible] ولولا الكتاب [illegible] قلت اولا [illegible]

لبنائهم وبناؤنا وثانياً ان الاخبار المروية لكن ان يكون للعلم بالصدور فلا يقبل على ان العمل بالموثق
الثابتة في الكتب مع ان الظن بالصدور جائز ويحتمل فرض ولا قلة ان حجية الظن في الالفاظ
من حيث بناء العقلاء لا من حيث الاخبار فالاولى التمسك بالسيرة المستمرة بين العقلاء من لدن آدم الى
زماننا هذا على ان الكتب مثل اللفظ في جميع الاحكام من حجية الظن الحاصل بالصدور والدلالة كليهما
فان قلت ان القدر المسلم من السيرة وبنائهم هو الكتاب المكتوب في الصدر الكاتب في ان الظن
الحاصل منه حجة بنفي عدم الاعتناء باحتمال الاشتباه لا في ما فيه كما في اللفظ قلت لا شك ان السيرة قائمة
على الحجية هنا المعتبر والاذن المعتبرة قائمة عن ضمير الكاتب مثل ان الدليل والحجة ايضا كاشف ام لا يكون
لا شك فيه فبنائهم ثابت على عدم التفرقة بينه وبين اللفظ المقدمة الثانية ان اختلاف العلماء
في طرق حجية اجماع المحقق ثابت على عدم حجية المنقول منها عند المنقول اليه مثلا اختلفوا
في طرق الاجماع المحقق فبعضهم يقولون بحجيته من باب دخول شخص المعصوم او قوله او تقريره
وبعضهم من باب قاعدة اللطف وله تقريرات ثلاث لان بعضهم قائلون بالحجية بسبب الاخبار
الثابتة بان الزمان لا يخلو عن حجة لرفع الزيادة في الدين واتمام نقصانه وبعضهم على ان اتفاق
الكل وعدم ظهور الخلاف يدل على الرضاء المعصوم بقاعدة اللطف والتقرير بعضهم فيه اتفاق
طائفة بل قرن مضى وعدم ظهور الخلاف بين الامة وكذا طريق الكشف وله تقريرات والعلماء
كلهم لم يكونوا قائلين بحجية الاجماع ما جعله حجة في نقل الاجماع المحقق احد من العلماء فهو حجة عند المنقول اليه
فان المحكي له لا يقول بحجية اللطفي القائل به الناقل والحاكي وقد اجاب عن الايراد صاحب الاشارات
قدس سره بوجوه لانه يعتبر يستفاد في كتابه الاصول ان ناقل الاجماع الظاهر من كلامه اجماعا
هو الاجماع الدخولي المتفق عليه فان من يريد تأليف الكتب ويريد افادة العلوم الشرعية يذكر
في كتابه الحجج عليه وهذا كلام يقول به المحقق القمي قدس سره لكن في كتب القاعدة المسلمة بين الفقهاء
فانهم يذكرون في كتبهم ما هو الصحيح عندهم ولو لم يكن حجة عند احد بل لو لم يذكروه فقد كذبوا
بالقول والثاني انه على فرض كون الناقل ينقل ما هو حجة عنده لكن بمحض احتمال كون
الاجماع عنده هو الاجماع اللطفي الذي لم يقل بحجيته المنقول اليه لا تقصر عدم حجية المنقول الاجماع
مطلق

مطلقا بل فيما لو كان المحكي له ان مذهبه هو اللطفي مثلا وهو عنده ليس بحجة وهذا احد افراد الخامس
لحجية الاجماع من باب اللطف منحصر في الشيخ واتباعه والباقون هم القائلون بالدخول فقط والمتأخرون ان
صاحب الاشارات محصور عنده الاجماع في الدخولي واللطفي والكشفي بتقريراته اصطلح الاجماع فيه
في المتأخرين والغالب في نقل الاجماع من المتقدمين والمتأخر ان العلم بمذهب الحاكي في افادة معتبر في
بحجية الاجماع المنقول وحيث لا احتمال لا يكون وفيه الاظهر ان الاجماع لا ينحصر في الدخولي واللطفي والكشفي
ما يختص بالحجية كما يحكم به الوجدان واللطفي ايضا لا ينحصر في مذهب الشيخ الا لا انه ما ذكر شيخ الكتب والجواب الثالث
ان الناقل للاجماع الحاكم ان يكون ما نقله الدخولي او اللطفي بهذا المعنى المذكور وهو اتفاق الكل
بخبر المعصوم مثلا في حصول اتفاق الكل عندهم فنقل الاجماع على كلا الطريقين منه كان في نقل الاجماع
الكل والدخولي يقول بدخول المعصوم فيهم واللطفي يقول برضاء المعصوم لكنهما مثلا اتفاق الكل
الملازم عادة لرضاء المعصوم او دخوله للمنقول اليه وهو يعد نقل الاتفاق له ويثبت حجية قول
العلماء بغيره بتبادر الاثار عليه يحدث بقول المعصوم او رضاه فحصل نقل الاجماع له بعلة تامة
للقطع بالرضاء فصار الاجماع عنده محققا لعبارة اخرى تقول المجيب صاحب الاشارات
ان اجماع المنقول اذا لم يكن من باب نقل الكشف معتبرا للعلم ببطلان مذهب الناقل مثلا فهو
معتبر من باب نقل الكاشف كما ذهب اليه بعض المحققين من العلماء مثل الشيخ الاستاذ المرتضى الانصاري قدس سره
والمرحوم السيد المدرس الفقيه المير سيد حسن اعلى الله مقامهما وصاحب الاشارات طاب الله مضجعهم فانهم قائلون
بحجية الاجماع المنقول من باب نقل الكاشف بعين ان اتفاق الكل لو حصل للمحقق الاجماع من التتبع
فرضاء رئيسهم ملازم عادي له فيقطع بالرضا او الدخول يعني اخبر العادل باتفاق الكل وتحرير قوله
حجة فيترتب عليه رضاء المعصوم ويرد على هذا الكلام نفسه ايراد وعلى ما ذكره المجيب ايرادين الاول
من الايرادين ما ذكرنا سابقا من انا لا نسلم ان القائلين بقاعدة اللطف يعتبرون فيه اتفاق الكل بل
على التقدير والتقرير وابقاء الاجماع الحدسي وهو اتفاق طائفة يكشف عن رضاء المعصوم بل يكفي في قاعدة
اللطف عدم ظهور الخلاف بين الاصحاب وان كان القائل واحدا او طائفة معدودة وهكذا
على سائر التقريرات كما ذكرنا سابقا والثاني منهما ان الظاهر من كلامه رفع مقامه ان نقل الاتفاق

علة تامة لحصول الاجماع المحقق والحال ان النتيجة تابع للاخص من المقدمتين وقول العقل طريق
تابع الامر فكيف مع المقدمة الظنية تحصل العلم بالرضا لكن الشيخ المرتضى قدس سره قائل بان نقل
الاجماع جزء علة وبضم اليه سائر القرائن فيحصل القطع واما الكلام الذي نقول في حق الحكم
وهو ان التعبد بخبر العادل اي كان من باب تعبد الشارع بالعمل على طبقه لا من باب وصف
الظن فلا معنى لترتيب اثاره العادية والعقلية عليه فان معنى تعبد الشرع ترتيب اثار والاحكام
الشرعية عليه واما اثار الواقع الاخر فكيف يترتب على التعبد الشرعي مثلا الاستصحاب
بقاء الماء في الحوض اذ كان من باب التعبد الشرعي انما يثبت طهارة العصاء الوارد
فيها واثر الماء على العصا بحسب تحصيل قطعا قلنا واما على القول بكون التعبد من باب وصف
الظني فنقول وان الظن ايضا تعبد بحجيته لكن نفصل في المقام بانا اذا فرضنا ان التعبد بخبر العادل
من حيث انه كاشف ظني بمعنى ان المصلحة للتعبد به هو مصلحة الواقع والتعبد به لانه كاشف ظني عن الواقع
فنقول وان يمكن ان يكون بهذه الامارة اغلب مطابقة في نظر الشارع من الامارات المعتبرة للقطع
الا ان ترتيب الاثار العقلية التي اثار للواقع ولا تنفك عنه على هذا المظنون المتعبد بالعمل عليه من الشارع
لا وجه له لان هذه الاثار اثار للواقع الحقيقي ولذا نقول بعدم جواز التعبد بهذا المعنى على العمل بهذه
الامارات الظنية في زمان انفتاح باب العلم بالواقع والوصول اليه دائما فانه لا مصلحة في العمل
بهذا المظنون يتدارك بها مفسدة عدم الوصول الى الواقع بخلاف ما لو قلنا ان التعبد بخبر العادل
معناه ان الشارع حكم بالبناء على ان المظنون واقع ويكون في نفسه مصلحة يتدارك به مفسدة
الواقع وفرق بين معنى البناء والاعتقاد وعقد القلب لان البناء امر اختياري بخلاف
الاعتقاد فانه امر قهري ومعنى قول الشارع ابن على انه واقع معناه ترتيب اثار العقلية والشرعية
عليه بمعنى البناء على ترتيب اثار العقلية والشرعية والا يلزم التناقض فان قوله ابن هذا المظنون
واقع تعبدا ولا ترتب عليه الاثار تناقض بين والظاهر من التعبد بالامارات الظنية في مقابل
الامارات المعتبرة للقطع من هذا القبيل لا يقال هذا الكلام يجري في الامارات العلمية ايضا فان القطع تارة يكون
جهلا مركبا

فكيف يحكم بترتيب الاثار على المقطوع فهذا لا يكون الا لما قلنا في التعبد بالظن بمعنى ان بعد فرض
حجية القطع معناه البناء على ان المقطوع واقع كما قلنا في الظن لانا نقول ان القاطع حين كونه
قاطعا لا يحتمل ان يكون جهلا مركبا والا لم يكن قاطعا فلا يحتاج الى قول الشارع ابن على كونه واقعا
بجعله الا انه يعتقد انه واقع فيترتب عليه الاثار وهذا هو معنى قولهم ان القطع غير قابل للجعل
جعل الشارع وجعل الشارع حجيته تحصيل للحاصل وهذا الكلام وان يحتاج الى التحقيق وضبط البعد فيه
الا انه فرق بين الحجية في الاستصحاب وفي الاجماع المنقول بانا نقول ان معنى الجعل في
الاستصحاب مع ملاحظة ان معناه جعل المستصحب واقعا بخلاف التعبد بخبر الواحد
فانه لم يلاحظ فيه ان المخبر به واقع جعلي كما يظهر من ملاحظة الادلة الدالة على حجيته كلها
منها فليتامل فاو لعل الجواب يحتاج الى الاختلاف للاصطلاح في الاجماع المحقق وعدم اتحاد القصد
بين الحاكي والمحكي له كما ذكرنا هو انا نحتاج الى الجواب الجزئي في مقابل الكلي بمعنى انه يحتاج
في حجية الاجماع المنقول الى التمسك الذي قال بحجية الاجماع الدخولي فقط لكن الانصاف ان تمام
الكلام في المقام في تحقيقه اما المطلب فنقول اختلفوا في حجية الاجماع المنقول على
اقوال قول بالحجية وقول بعدمه وقول بالتوقف فعن كتب الانصاف صاحب الاشارات على المشهور
المطلق وصاحب الفصول به الى المشهور بين المتاخرين والظاهر من قول [illegible] المتقدمين
من العلماء ثم تعرضوا للاجماع المنقول لا حاجة الى [illegible] كالشمس
الكلام بان يقال ان المشهور من العلماء قائل بحجية خبر العادل [illegible]
[illegible] الاجماع على الشيء لان الاجماع
ثابت في محل فالمدعي [illegible] مصداق للكلي المجمع عليه مثلا قد ادعى الاجماع على الحصر
والحال وجود المخالف في البين مثلا ادعى الاجماع على كون [illegible] في النقل [illegible] العصر
للاجماع [illegible] المتوصر [illegible] العمل

وهكذا النظر الاجود للمتعرض لها واجاب صاحب الفصول بعدم تعرض بعد المشهور الامامية
بالحجية في الفقه بالاجماع المنقول مع انهم في الاصول قائلون بالاثبات بوجوه منها ان مع تمسكهم
به لعله من وجود شرائط الحجية فان له شرائط للحجية لكن هذا الجواب معارض بالشرائط الثابتة في الاخبار
ايضا وهذا لا يدل على عدم تعرضهم في موارد يدعى فيها الاجماع بل لعل الوجه فيه هو الوجه في عدم
تمسك الاكثر بالظن المطلق في الاصول مع انهم في الظنون المطلقة في الفقه لا يسمون دليلهم فالاولى
ان يقال ان عدم تعرضهم لعدم اختصاصهم به ان كان من الادلة ما تمسكوا بها المتقدمون من الاصحاب
المجمع على الحجية وتعرض بعض لجمع الادلة للتفضيع كما هو معلوم فان قلت مقتضى وجوب الفحص
عن الادلة للاصحاب كونهم متعارضين قلنا لا نسلم ان الفحص لازم بمقدار يثبت في حالة الفحص
كما قد يقال بل يكفي صدق عدم الاهمال والا لزم اهمال غالب المسائل الفقهية ولو انظر الجواب
عنها لقال ان الفقهاء يرجعون الاقوى للظان باوثقية بمقدار الفحص لكن بعد عدم الاكوار
للمرجعين والحال ان المرجع لازم عليهم في الصورتين لوجوب الفحص عن المعارض لان معنى
وجوب الفحص صدق انه ليس بمهمل ولا متوان في العمل وهذا الصدق بالرجوع الى الاخبار المعارضة
لكان عندهم والفحص عن المعارض فيها يمكن الاستدلال على حجية الاجماع المنقول كم ثبت انه
خبر بل او لحجية خبر الواحد بتقريرات الثانية الاول انه خبر اصطلاحي فان الخبر الاصطلاحي
الحاكي عن قول المعصوم او فعله او تقريره والثانية الاولى انه من الا مستند فيشملها جميع ما دل
على حجية خبر العادل من السيرة والاجماع والاخبار والايات فان الموجود ان الاجماع حجة
في الاصول للناقل ينقل عن اجماع الكل الكاشف عن رأي المعصوم والثاني ان الاجماع المنقول
خبر لغوي قابل للاتصاف بالصدق والكذب فهو داخل تحت عموم الادلة اللفظية
على حجية خبر العدل فان الملاك في السيرة العقلائية لا يختص بالحجية الشرعية لكن لو تمسك بالسيرة او بالاجماع
المنعقد على حجية الخبر الاصطلاحي الثالث انه متضمن للمناط القطعي بمعنى ان المناط في حجية خبر
العدل ليس الا كونه بعيدا عن الكذب لكن من حيث الاصابة مع الواقع وعدمه ليس الخبر الناشي

الناشي فان قلت المناط حصول الاطمئنان وهو حاصل في الخبر الحسي بخلاف الحدسي ولشهرة الخطاء
فيه الكثير قلت انا في مقام اثبات الحجية في مقابل السلب الكلي ويكفينا اثبات فرد من الاجماع المنقول
وهو الاجماع المحكي عن الشهيد والمحقق مثلا ومن العلماء المحتاج الى النقاد ان الاطمئنان يحصل في الاسباب المحكية
والعلامة الرشتي حيث يعرض في الاجزاء الرابع اهو المفهوم الموافقة فيقبل قوله لانه الاوثق للهام
الى من الاولوية القطعية وكالاولوية بعد ما ثبت اعتبار خبر العدل مع انه خبر عن ظنه بحكم الله وهو مراد
الشارع من الالفاظ او الفعل او التقرير فان الالتفات لظنية الدلالة فوجوب قبول من يخبر عن حكم الله المقطوع
كما هو المعروف في الاجماع المنقول اولى قطعا السادس هو انه مفهوم العلة هو قوله تعالى ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين بتقريب ان العبارة اشارة الى العلة في جواز العمل بخبر العادل هو ان العمل بخبره
ليس بجهالة حتى يعتبر العامل نادما بل العمل بخبر العادل امر عقلائي لا يليق ان يندم على فعله كالخلاف
الفاسق وهذه العلة بعينها جارية في الخبر الحدسي مع شرائطه السابع هو ان الادلة اللفظية الدالة على حجية خبر
شاملة لهذا الخبر الحدسي بقرينة الشهرة المتأخرين بمعنى ان الشهرة هنا جابرة وسبب لظهور اللفظ
في شموله الى الحدسي وهو الاجماع المنقول وظاهر هذا الظن مستند الى اللفظ التاسع والاكثر الشهرة مستقلا
على الحجية هذا هو التقريرات التي يمكن ان يتصور في المقام لكن يرد على جميع الايرادات لكن دفع بعضها
الاول هو الايراد المعروف هنا وهو ان الادلة اللفظية مطلقات تنصرف الى الخبر الحسي
والثاني ان الدليل اللبي يؤخذ فيه القدر المتيقن منها هو الخبر الحسي والثالث ما ذكره صاحب الرياض من ان السيرة والبناء
قائم على حجية خبر المقارن في زمن وهو لكان مع وسائط محدودة وكان غالبا السند ويحصل منه الظن القوي وليس
له معارض ولا يجب للعامل بها الفحص عن المخصص والمقيد وبعبارة اخرى الاخبار الصادرة في زمن المعصوم
دون الاخبار التي في ايدينا فان كثرة فقدان الاخبار عن ايدينا وكثرة الوسائط يكشف على عدم
شمول الادلة لها فضلا عن شمول الادلة الخبر الحدسي وهو الاجماع المنقول فعنده حجية الاخبار الاحاد
في زماننا هذا من باب الظن المطلق الثالث ما تقدم من ان الخبر الذي هو شمول الادلة هو الخبر الحسي
والحال ان هذا الا ان ينقل وقع عن المعصوم كما هو في الاجماع المنقول فان قلت فالادلة على هذا لا تشمل
الخبر المرسل فالاجماع المنقول مثل المرسل قلت لا فرق شمول الادلة للمرسل على ما حققناه في محله
فرق بينهما من حيث ان في المرسل تكون الوسائط الا انه يلحق في الذكر الحديث الا من المراسيل الاوثق

في المباحث بان يقال هذا مروي في الكتب عن ابي عبد الله عليه السلام انه مروي عن الائمة عليهم السلام حالها انه
مروي عن الائمة كالاجماع هذا معنى قبلي الرابع ان الادلة تدل على حجية خبر الواحد
بخصوصه عن معصوم معين والاجماع ليس كذا ولو كان دخولنا الى من نقل ان الخبر
في الخبر الصحيح كلاما وتحقيق هذا عن مراد المعصوم بخلاف الاجماع المنقول فلا
للريب في حجية اجماعا انه اي كلاما من المعصوم او نقلا منه او تقريرا ولا نسلم ان الفعل
والتقرير كاشف عن رضا المعصوم والظن الحاصل منه ليس كالظن الحاصل في اللفظ في حيث
الحجية كالكهر مثل في على القائل حاصل راي فعلا عن المعصوم به حمل ما يحمل كيف كونه حجة لنا الى ذلك
ما ذكره الشيخ المرتضى في كلامه في الاجماع المنقول وهو ان الادلة اللفظية على الاجماع الاجماع
اصرح هالة الفقهاء وهو انما يبني على ان احتمال تعمد الكذب عن العادل والاجنبي
ان يعتبر الخلاف الفقهي عند الاحتمال مرفوع لكن يحصل بعدم التعمد على الكذب لا يكفي في حصول
الاطمينان بل هناك احتمالات مثل احتمال السهو والنسيان والخطاء ونحوها هذه الاحتمالات
في الخبر الذي يحصل من المقدمات الحسية مدفوع بالاصل المجمع عليه العقلاء والعلماء والمتفق عليه
في هذا المورد لعدم ان الظاهر من هذه المقالات ان الاخبار عن الحسيات هو عدم السهو والنسيان
فجريان هذه الاصول ايضا مقتضى لحصول الاطمينان في خبر العادل وهذه الاصول لا تجري
في الحدسيات فان الظاهر فيها العكس والسر فيه انه لا يقدم المناط الذي ادعيتم والخبر الحدسي والخبر
بينهما لون بعيد فانه يخرج من الامور الاجتهادية التي تختلف باختلاف الافهام ولا وحيا
على حسن ظنه ببعض وهكذا وهذا ما صرح به بعض العلماء في حاشية المعالم الكلامي ان معنى
نحو الفاضل اجماعا ان كان معناه اتفقوا على كذا مثلا فلا شك ان الغالب منهم لم يتفقوا ولم
يطلع الفاضل فتواه بل قطع برايه وان كان مراده انهم المعتقدون على كذا فهو الفضل
فاسد فانه ربما يقول المجتهد بقول مع انه لم يعتقد به لا قطعا ولا ظنا على القول بالظن الكلي
وان كان المراد انهم اتفقوا على كذا فهو حينئذ لكن بالدليل على ان بناء المعصوم لو اطلعت
عليه فهو حجة لنا هذا تمام الكلام في الايرادات التي يمكن جريانها في المقام ودلالت
بالجواب

بان يقال بان يجيب عن الايراد الاول بوجوه الاول النقض بخبر المنقول المعتبر فان اعتباره اجماعي في شرائطه
والحال انه اخبار عما فهمه لمدركه القاصر وفهمه القاصر فانه لا بد في فهم المراد من اللفظ بامرار اصول عديدة كلها اجتهادية
حدسية لا ترجع الى ما الحس والقطع المعتبر يتعلق عليه المعتبر انه ملازمه بين صدور اللفظ عن القائل وفهم مراده وحجية فهمها العقلاء
كما هو واضح يختلف الكشف باتفاق العلماء رضا الكل كان قول خلاف تحقق والملكة في تتبع الملازمه وتتبع
الاصل المحقق بعد انكار الملازمه فيثبت الفارق لانا نقول النزاع في الاجماع المنقول في حجيته بعد فرض امكان تحقق الاجماع
ذو وجهين والعلم بتحققه وحجيته بمعنى كشفه وملازمته عن رضا المعصوم ورايه كما هو معلوم بالعيان المقرر في البيان فبعد
فرض تسليم الملازمة يكون مثل الملازمة في الكشف والقطع بالمراد فلا فرق والثاني ان الناس في مقام الاثبات
الكامل يكتفيان بنحو هو الوجه الذي نقل لنا الاجماع المذكور في القدماء فكيف ينقل قول المعصوم او فعله او
تقريره وهو احسن كاية الامر انه ينقل على سبيل الاجمال ولا فرق بين الاجمال والتفصيل فيما يكون الكواشف
عن المراد كلها معتبرة مثل القول والفعل والتقرير والثالث انه وان لم يشمل الادلة اللفظية او لبية لخبر الحدسي
لكنا نثبت حجيته بالمناط القطعي كما قررناه انفا وهذا التنقيح يثبت الحكم بالنسبة الى بعض افراد الاخبار الحدسية
بتقريب انا نعرف في الادلة هو السيرة المستمرة فالقدر الثابت من السيرة هو الخبر عن قول المعصوم الذي يعتبرونه
في امور المحصورة فالحكم في سائر اقسام الخبر مثل خبر العلامة مثلا انه يثبت حجيته بتنقيح المناط القطعي او الاولوية
او المنصوص العلة كما قررناه انفا والجواب عنه فيظهر بعد التامل فيما ذكرنا من تنقيح المناط الا ان تحقق الدوران
والمدقق القمقام شيخ العلماء العظام المرتضى الحرير في المقام وهو ان الاصل المقرر بين العقلاء
الاصل عدم الخطاء والسهو والنسيان للاخبار في الخبر الحسي والاية الشريفة ثابتة برفع احتمال تعمد الكذب عن العادل
والمراد من القبول فلا نعلم بانضمام الاصول تتبعها ومنه القبول فالجواب عنه ان يمكن ان يكون ما يتعلق بالنا
لا يشمل الادلة له ولعبارة اخرى الجواب اولا بحصول الاطمينان بتعيين نقل الاجماعات كما هو
معناها والاخرى وجه اخر لا يمكن الا هذا فيحكم الجواب لنفسه السيد الاستاذ بوجوه اخر وهو ان الاية حجيته على فهم
الشيخ المرحوم كان في مقام رفع احتمال تعمد الكذب بعيد ذكر الاخبار وبان التمسك بالاصل ان كان من باب
الظن غير مفيد لعدم الاجتهاد وهو وان كان من باب التعبد لعدم فيقتصر لعدم العلم والحال ان المنزل الاجماع الا
دلة الاجتهادية فعلا الجواب بهذه الوجوه لا يصدر في المقام للعمل والاحكام فيها واما ادلة الكتاب
فقد استدلوا بوجوه خمس احدها التمسك بالاصل وتقريره انا بالتقصي عن العدم واما لعدم العلم المتعاده بل
في الاخبار بعدم الدفع النقلي بالشك والجواب عنه ان الاستصحاب بكلا الوجهين لا يجري في الامر الاجتهادي

الذي فطره للإتيان بل المتمسك بالأصل في مقام العمل والقاطع بأن في الواقع حكماً قد تم النظام
في التمسك بالأصل ودليل المتوقف في الموانع والعمل معاً فإن كان الأمر في الشرع موقوفاً على
العمل بعنوان الشك فيه الشك في الحكم بعد به ظاهراً لا يحتاج إلا ملاحظة الاستصحاب وتحقق المقام
أن الجواب عن هذا التقرير أن الأصل بمعنى الظهور المنقدح من الأدلة الأربعة وهو الأصل للأصحاب
إذ لعدم الشك أن الإجماع المنقول حجة فلا يرد التمسك بالأصل كما هو ظاهر الثاني إلا قبيل نقل الإجماع
هو قبل فتوى الفقيه وهذا التقليد محرم على المجتهد خصوصاً تقليد الميت والجواب أن هذا ليس تقليداً فإن
التقليدات ليس بأخبار ولا يشترط فيه حصول الظن بل هو مشروط في الإجماع المنقول لما ورد بها أو تكون من قبيل
نقل بين المعطوف لما نقيد وعليه الكثر وهو حرمته ممنوعة لثبوته في بعض المسائل كحجيات اللغة والرجال والمعدل
فالمقام كذلك والفقه أيضاً لا حرمة التقليد مطلقاً في حق المجتهد ولو حجية الكل فلم يكن كما لو قال الطلاب
الذي هو صاحب ملكة الاجتهاد لا يلزم عليه الاجتهاد الفعلي في كل مسألة يحتاج إليه وهذا يوجب العسر والحرج المنافي
أنه لو ثبت أنه خبر وحجة لا يكون الإجماع حجة المعين القادح في جواز التعويل عليها وهي أمور منها عدم ذكر
… العلماء في الموارد المتنازع فيها الإجماع في طي الأدلة فيكون على تقدير التنزل كالصحيح المهجور والجواب
أن عدم ذكرهم إياه في طي الأدلة لعدم الاحتياج إليه لوجود دليل مسلم في غالب الموارد والبعض الذين يذكرون
الأدلة جميعاً ولا يمكنون الأصل العملي بعد النص والظواهر … والدليل الواحد المستقل يكتفي بدليل
… فإن غلبت الرجوع إلى الكتب وتحصيل الفتاوى للأصل التعارض لا يرد … إلا أمر إلى الأخذ
من النص لا يرجع إلى النص … لا تحقيق أنه مهمل في المبادئ منها وقوع الخلاف في المسألة
وكثرة المخالفين والجواب أنه … وإلا … فقد لا يتحقق الوثوق وحصول الظن لتعاضده
… معارضة الرابع أنه لا يحصل الظن منه مع معارضة نقل أهل الإجماع على الخلاف والجواب أنه …
بالخبر المتعارض والأسانيد الحجية بعدم حصول الظن منه بعد التعارض كما هو ظاهر في كل حجة فإن الكلام في حجية
نفسه لا مع معارض أقرب إلى … أن معقد كلام ناقل الإجماع غير معلوم لوقوع النقل في مقصوده الباطل
… إليه أنه يعبر عن المشهور بالجمع … كما حكاه الشهيد عن بعضهم أو يكتفي فيه بمجرد عدم وجدان المخالف
كما نقله صاحب المعالم عن بعض الأصحاب والجواب عنه أولاً لأنه … الجرح … ظاهر اللفظ بمجرد الاحتمال
مع منافاته للضوابط … مع أن هذا لا يتم في جميع نقل الإجماع كما هو واضح عند المتتبع والكلام
في المقصود والإيراد في هذه الشبهات الذي دفعه … البنيان فالأدلة النفس … بعض … المسألة
وبيان …

بسم الله الرحمن الرحيم

١٩١

لما فرغنا من المقدمة الخامسة والسادسة فنقول لعد للقائل بالظن المطلق أن يبطل مذهب الشيخ الناظر
بعد إثبات المقدمات الأربع في الطرق انفتاح باب الظن بالطرق دون الظن بالواقع
وانفتاح الظن بالطرق مقدم على الظن بالواقع ونحن لما كان فرق بين مذهب الشيخ محمد حسين …
صاحب الفصول وبين مذهب أخيه الجليل صاحب الحاشية وإن كلاهما مشتركين في انفتاح باب الظن
بالطرق فنتكلم أولاً في تقرير ما ذكره صاحب الفصول والنقض والإيراد فيه فنقول تقريره يحتاج إلى إظهار
في كلامه بعد ملاحظة الصدر والذيل فحكماً في المقام يتضمن مقدمات الأول أنا كنا مكلفين بالأحكام
الواقعية … وكان الأحكام مجهولة في زمن الانسداد … مكلفون بالطرق المخصوصة إجمالاً لمعنى
أنا مكلفون بأخذ الواقع من الطرق المخصوصة المظنونة في زمن الانسداد إجمالاً وتكليفنا بالطرق مع
كون الطرق الغير العلمية مجعولاً لاعتدادنا والذي يظهر من قوله أنا كما أنا مكلفون بالواقع فعلاً كذلك
مكلفون بالطرق المخصوصة أن تكليفنا بالأخذ من الطرق ليس من جهة كون التكليف بالواقع أو الامتثال
به بغير صحيح الامتثال معتبر للأخذ من الطرق بحيث لو لم يأخذ من الطريق لم يكن واقع أصلاً ولم يحصل
الامتثال الصحيح للواقع على حسب التقييد بل الظاهر من هذه العبارة أن هنا تكليفين بالواقع والطرق
وأن الحكم التعبدي للأمر بالطريقية الصرفة حتى لو حصل الواقع بغير هذه الطرق لحصل الظن
بالامتثال والبراءة ولم يكن الأخذ بغير الطرق المخصوصة عاصياً من جهة ترك الطرق المخصوصة ولا
باب التعبد العرفي صرفاً في معنى الطريقية والكاشفية والمرآتية بل يكون في باب الحكم التعبدي
وهذا نظير الظن النوعي وبهذا أشار بقوله ويرجع التكليفين إلى شيء واحد وهو الأخذ بالطرق
بالجملة هذه العبارة وبعض القرائن المعارضة … مراده ره ليس تقييد الواقع التكليف بالواقع
أو امتثال التكليف بالأخذ من الطرق لكن في مقامات من كلامه … كالصريح بأن امتثال
التكليف الواقعي مشروط بمصادفة الطرق المخصوصة مثل ما في الجواب عن الإيراد على نفسه
بأن نقول أنا مكلفون بالامتثال … للتكليف بالواقع بشرط مصادفة الطريق وكذا قوله
ويرجع التكليفين إلى شيء واحد وما نقول في آخر الجواب الخامس وغيرها مما هو غير خفي
على الناظر على عباراته وهذا المذهب هو المناسب لمذاقه في انفتاح باب الظن بالطرق
دون الواقع لثبت التفكيك الفرق بين الأول والثاني هو أن في الصورة الأولى لم يكن

لم يكن حكم الوضعي وهو صحة الامتثال بالواقع مقيدا بالطرق كما يكون في الطرف المنع مقيدا
بعدم حصوله من الطرق المنهي بحيث لو حصل الظن من القياس لا يبقى لم يكن هذا الشيء واقعي
ولذا يمتنع عقلا حصول الظن بالواقع من القياس عقلا فالنهي يئول لحصول الظن منه ولم يكن
فان الواقع مقيد بعدم حصوله من هذه الطرق فاذا قطع العبد ابتع المقيد فالظن من القياس
ليس بواقع اصلا فاثره محالفة الطرق المنهي عن الواقع صار حكمه لنفس الواقع بعدم حصوله
منه لا لاجله حتى يقال يمكن عقلا حصول الظن من هذه الطرق الى الواقع لان كون الطريق
خالف المطابقة التي له للاتفاق في المصادفة في بعض الصور ممكن حصول الظن منه في
الحكم الواقعي الفعلي التنجيزي لا يقال ان الذي يثبت من الادلة الدالة على النهي العمل بالقياس
هو عدم حجية الظن القياسي لا تقييد الواقع بعدم حصوله بمعنى انه لو حصل بيع على الجزم
قام القياس على صحته وبعد انكشاف انه مطابق للواقع يكون صحيحا بمعنى انه يحكم بترتب الاثار
وان كان العامل بالقياس عاصيا من جهة مخالفة الحكم التكليفي وهو النهي عن العمل به لانا نقول
العدالة للامامية على ان القياس ليس من مذهبنا يقول مطلقا بعدم الاستثناء صورة كشف المطابقة
واجماعهم على بطلان العمل بالقياس وعدم قبح فعله بينة على انه يكون حرمة العمل بالقياس
التنجيزي وحرمة العمل التنجيزي ليس تجمع مع التسرية بل يكون لحرمته من الاول على ان الواقع مقيد بعدم
حصوله من الطرق المنهي الحيث لا الثلث الخلاف بانه مصادف للواقع كان العمل به صحيحا
بخلاف صورة الطرق فان امتثال الواقع مشروط بالعمل بالطرق المخصوصة بحيث لو لم يمتثل
من غير هذه الطرق لم يكن ممتثلا ولم يبرء ذمته من الواقع حاصل الكلام في المقدمة الاولى
من مقدمات الانسداد باب العلم بالطرق المنجعة القطع باب الظن بالطريق على مذهب
صاحب الفصول انه قد ثبت بالادلة القاطعة الذي يستدل بها على المعاد ان لنا طرقا
مجعولة ظنية في عرض جعل الواقع وكان مكلفون بالاحكام الشرعية الواقعية اجمالا في زمن

[illegible]

في زمن الانسداد كونه مكلفون لكيفنا اجمالا بالطرق المخصوصة لتكليفنا فعلا ويرجع التكليفين
الى شيء واحد وهو التكليف بالطرق اما الكون التكليف بالطرق فرع باب الكشف التعبد كما
من تفصيله او فرع باب تقييد الواقع بالاخذ في الطرق المقدمة الثانية انه لا يتميز بين الطرق المخصوصة
لان باب العلم والعلمي بالطرق مسدودة فان الادلة الخاصة الدالة على حجية الطرق المخصوصة مثل
الايات الدالة على حجية الخبر الواحد وكذا سائر الادلة ليس بتمام فباب العلم والعلمي بالطريق
مسدود فينفتح باب الظن المطلق بالطريق بمعنى انه لو قام الشهرة على حجية خبر الواحد يحكم العقل
بالعمل بالظن الحاصل من الشهرة بحجية خبر الواحد وبين الظن المطلق بالطريق والظن المطلق
بالواقع ترتب بمعنى انه بعد فرض الانسداد يفتح باب الظن المطلق بالطريق والظن بالواقع
لا اثر فيه برفع التكليف بالطرق المخصوص بخلاف الظن بالطريق بالواقع فانه ممتثل
بالعمل بالطرق المخصوصة لا تقرر مع انه يفيد الامتثال للواقع بالاخذ بالطريق واما سائر المقدمات المحتاج اليها في دليل الانسداد مثل ان العمل
بالاحتياط موجب للعسر والحرج والعمل بالاصل خروج من الدين وموجب للمخالفة القطعية وهكذا
سائر مقدماته فلا حد ونذكر كل واحد منها مفصلا في طريق الانسداد وفي الحكم الواقعي
اما الدليل على مقدمة الاولى وهو جعل الطرق التعبدية والتكليف به فيمكن تقريره من وجوه
بعضها يظهر من صريح كلامه وبعضها يظهر من مطاوي كلامه الاول قاعدة اللطف وتقريره
ان الواجب على الله بقاعدة اللطف الواجب عليه تعالى تكميل العباد وللوصول الى درجات العالية
وهو موقوف على العبادة والامتثال لما اوجب الله تعالى عليهم وهو موقوف على بيان الشارع
طريق الاطاعة والعلم بجعل الاطاعة بغير ما هو مطلوب للمولى وبيان المقرب والمبعد من الاحكام
وطريق امتثاله موقوف على نصب الولي والرسل فقاعدة اللطف الذي يقتضي نصب الامام يقتضي
جعل الطرق بطريق اولى لان المقصود بالذات لنصب الامام والمعصوم هو بيان المقرب والمبعد
وهذا هو الدليل المحكم على ثبوت النبوة والولاية العامة وجعل الطرق وبيان المقرب والمبعد هو المراد
في توقف الامام لم حيث قال الشيخ ره وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وتقريب الاستدلال
به ان قاعدة اللطف بالتقريب المتقدم يقتضي جعل الطرق والتكليف بها واذا كان التكليف ينقطع بالرجوع
الى الطرق بتحصيل الواقع غالبا ولا يسلك غالبا الى غيرها بالقطع ولا طريق لقطع في الشرع الا بامره

[illegible]

ويعمل بما يحصل الرجاء ... يعمل ... الرجحان

او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو المرجع
في تعيين ذلك الى الظن القطعي الذي للدليل على حرمته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع فانه
عداه والعمل بمقتضى هذا الظن يحصل الامتثال على الحكم الواقع دون العمل بغيره من المطابق للحكم الرجحي
والواجب ثبته حينئذ ولان القدر المسلم من فائدة اللطف هو كونه مقتضيا لذلك ولعل لا مانع يمكن وجود
مصلحة اخرى مانعة منه والحاصل ان المانع في المقام من قبيل ... عدمه ... والقول بان المانع هو
الحاضر ولا دخل لنا فيه مدفوع باحتمال كون الشيء في وجوده ... موجودين في زمنهم ايضا ما نحن فيه
وما يجب القدر المسلم منه ما لم يكن طريق مقرره عند العقلاء في امتثال اموالهم والمولى وهذا الكلام
في طريق الاطاعة وليس وظيفة الشارع بيان طرق الاطاعة بل طريقه بيد العقلاء نعم يثبت منه
جعل الطرق الشرعية فان قلت الجعل الحكمي ان يكون بالقول او بالفعل او بالتقرير وكل منهما ... والكل
امضاء الشارع طريقة العقلاء لم يكن معتدا في المقام بالانفعل مراد المستدل ... الجعل الشرعي هو جعل
بالقول فقط فان المجعولات الشرعية هو الذي يمكن كون تفصيله مجهولا لنا كما هو المقدمة الثانية من
مقدماته والا فالطرق المتعارفة عند العقلاء من لدن ادم عليه السلام الى يوم القيامة الذي بناء العقلاء
عليه في امتثال الموالي والامراء لا يمكن خفائه على احد من العقلاء فلا يمكن ... المكلف
المرتبة الثانية من المراتب الثلاثة التي ... في كلامه ... ثبوت الطرق التي كان امرها
الى ... عليه فلا يتجاوز ... المرتبة ليصل الى المرتبة الثالثة ولا يخفى ان بين بناء العقلاء وحكم
القوة العاقلة فرق بين فلا يقال ربما يحكم العقل بشيء ويحكم الاخر بخلافه فان بناء العقلاء
من لدن ادم ... الى يومنا هذا ما اطبق العقلاء عليها فلا يتصور فيه الخفاء بخلاف حكم العقل
والدليل الثالث ما هو انه كما بين الشارع الاحكام الواقعية واهتم ببيانها كذلك بين الطرق ايضا
فالامر في الاخذ من الطرق كثيرة جدا و ... ذلك ... السيد الاستاد ...
من ان الاخبار الكثيرة قد تتبعت ووجدت على كل واحد من المسائل الاصولية من الكتب
الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة بحيث تقطع بان الشارع كان في صدد بيان
الطرق ايضا فالاخبار والايات شاهد صدق على جعل الطرق والتكليف به
وحيث كان الجعل والتكليف به ثابتا كان في المقام طريق خاص مجعول وحيث كان الطرق الغير

موجودا في المقام فلا ريب ان العقل لا يحكم بحجية الظن المطلق الذي لا دليل على اعتباره في امثال
ذلك في اخر مقدمات دليل الانسداد وعدم وجود الطريق الخاص والظن الخاص والطريق المطلق
ليبان في العرض بحيث يمكن الترجيح ... النسبة بينهما هو النسبة بين الدليل والاصل
فالدليل الانسداد الدال على حجية الظن المطلق لا يتم الا ان لم يكن في المقام علم او ... جعل الطرق
المخصوصة ثابتة ... العلم بنفس الطرق ... باب الظن به فلا يبقى ان نتيجة
دليل الانسداد في الطريق ايضا موقوف على عدم وجود طريق علمي او ظن ... او الظن المطلق
بالواقع الذي يثبت اعتباره بدليل الانسداد فينعكس الامر لانا نقول بعد ما ثبت ان الامتثال
الواقع موقوف ومشروط بالاخذ بهذه الطرق المخصوصة التي ... يقتضي هذه
الاخبار الدالة على جعل الطرق المخصوصة كيف يحكم العقل بحجية الظن المطلق بالحكم الواقعي والحال ان
الظن بالواقع لا يوجب الظن بالبرائة والامتثال الصحيح الذي يطلبه الامتثال اليقيني بالواقع الثابت
في المقدمة الاولى فلا يرد علينا النقض بان نتيجة الانسداد في الطرق موقوف على عدم
وجود طريق اخر ... تنتجه بدليل الانسداد ... الامر بينهما في فرض ...
والمدام يحكم العقل بحجية الظن بالطريق والواجب هو الاخبار بعد فرض وجودها انه بعد ما ثبت
ان طريق تحصيل احكام الموالي للعبيد وطريق الامتثال بيد العقلاء وكان في يد العقلاء
طرقا مقررة لتحصيل احكام الموالي ... ان الطرق ليس وظيفته الا ...
هذه الاوامر الدالة على الاخذ بالطرق ليس ... بحيث يكون ... للعبد
... تكليفا بهذه الطرق ... امتثال الواقع ... يكون في علم ...
... فيرد علينا ان الظن بالواقع لا يوجب الظن بالامتثال للحكم ...
... ولا يوجب الظن بالامتثال بالنسبة الى التكليف بالاخذ بالطرق في الفقرة التكليف
بالطرق ... حيث يكون ... تشريع التكليف بالطرق الدالة ...
الطرق ... بهذه الطرق ... بل يكون الاوامر ... الارشاد
... الشارع هنا بمنزلة المرشد ... ان في سلوك هذه الطرق يكون مصلحة ...

وهذه المعنى لا ينافى كون اوامره لا لسبيل الحكم لكن يكون نظير اوامر الطبيب الى المريض فانه قد يحكم
بحيث لا يرضى بتركه الا انه لما كان امره لا لسبيل الالزام بل لعنوان ترتب المصلحة الا ان العبد لو تركه واتى
بطريق اخر لم يكن عاصيا ويحصل الامتثال المطلوب الواقع بغير السلوك في هذه الطرق فلفتح
حيثيات منها كونه تاركا لما امر به في هذه الجهة وتركه المكلف يكون عاصيا وحيثيته منها انه
مرتكبا مقررا لما هو المقرر عند العقلاء فانا نرى في هذه الجهة وتركه المكلف لم يعد كونه عاصيا
هذا بيدفع الاشكال الناشى وهو ان وظيفة الشارع بيان الاحكام لا بيان الطرق فان قلت سلمنا
ان وظيفة الشارع ليس بيان الطرق لكن يمكن في حقه ان يقول ان الحكم المجعول في صلب الواقع
للمكلف امتثاله مقيد ومشروط بالاخذ من الطرق المجعولة وبيان هذا التقييد مكرر من وظيفة الشارع
الدالة على الاخذ بالطرق كاخذ صورة منع بعض الطرق مثل القياس يستفاد من النواهى الشرعية تقييد
الواقع بعدم حصوله من هذه الطرق كما هو المسلم والنهى بيان للتقييد قلت ان اردت تقييد
التكليف بالاخذ من الطرق بمعنى ان التكليف دائر مدار ظن المجتهد فهذا لو سلمنا التعارض في
الاخبار يثبت مطلوبكم وهو كلام حصول الظن بالامتثال من الظن بالواقع في باب الموضوع
وهو التكليف منتف في المقام فان سلوك الطرق المخصوصة قيد للتكليف يحتاج الى انشاء التكليف
الدالة على المنصوب العامل والقول بان تنجزه مقيد لا التكليف الذى هو التكليف
الشرعى ثابت بلا شرط وقيد لا وجه له لانه التفات تعارض الطلب لان الحكم الشرعى ليس الا الطلب
وان اردت ان الامتثال موقوف بالاخذ من الطرق المخصوصة وهذا الفعل ثبت مطلوبك
نقول بعد ما قلنا ان الاوامر ارشادية كيف يرى السعادة النقية منه مع ان ادلة الكتاب
ظاهرة في كون التكليف والامتثال غير مشروطا بشئ ولا دليل على ذلك فان هذه الاوامر اما
بطريق الارشاد وهو كاف في رفع العلم الاجمالى بالتكليف بالطرق ومع قطع النظر عن كون
الاوامر ارشادية نقول ان المسلم في التكليف بالطرق بالنسبة الى المخاطبين المشافهين الحاضرين
في زمن الحضور وبالنسبة الى الطرق الذى يحصل منه الظن الاطمينانى بالحكم مثل الاخبار
الثقة والعدول الذى ثبت عدالتهم بالقطع او بالبينة المعتبرة لا بما يثبت في كتب الرجال

التعديل لو كان لا يعتد به ومثل الكشى هو النجاشى وغير المعلوم ان مثل هذا لا يعد تكليفا تحريميا
ولم لا يحتمل شموله في الحقوق ومثل هذه الطرق ما دليل غير موجود في زماننا الا الدليل الثالث
الاجماع والسيرة المتصلة القطعية الدالة على حجية الطرق قد اجاب عنه الشيخ ره بان في المقام
مخالف وهو السيد المرتضى واتباعه حيث انكر حجية الطرق المخصوصة الظنية مثل الاخبار الاحاد
وهكذا بل احاد المعاصرين مثل ابن قبة ونصب الطرق الظنية لكن هذا الجواب لا يدفع كلام
فان مراده ادعاء كون خبر العلم مجهولا والسيد ايضا قائل بحجية الظن الدلالى وهو مخالف في الظن
السندى لا في الظن الدلالى متفق عليه وكلام صاحب الفصول في الظن السندى لانا نقول
لا نسلم كون الظن الدلالى من الظنون الخاصة والحجة لغيره هو الظن المطلق القائل بان الخطابات
انما يكون ظنا خاصا بالنسبة الى المخاطبين واما بالنسبة الينا فاعتباره من باب الظن المطلق والمتقدم
او اراد ان يستدل من حجية عمل العلماء على حجية غير العلم في الجملة فحكاية السيد لا يضر بالنسبة الى الظن السندى
وكذا في الجواب الاخر الشيخ بان القدر المتيقن لا يثبت الا في حجيته لان فعلم فلا يرد عليه
فالحق في الجواب عن الدليل هذا ان الاجماع اما دخولى او كاشف اما الاول فلا يتحقق الا بان اقسام
سبعة وهو بان يقال اما قولى بان اتفق العلماء على حجية الظن وكان الامام منهم واما عملى بان كان
عمل العلماء كذا وكان المعصوم منهم واما تقريرى بحيث تقرر العلماء وكان الامام فيهم
واما الملفق من القول والعمل واما من القول والتقرير واما من العمل والتقرير واما من القول والعمل
والتقرير فهذه اقسام سبعة متصورة في الاجماع الدخولى وكلها لا يمكن في المقام اما القولى الصرف
فلاحتمال ان المستدل لا يدعى ذلك وليس بموجود في جانبه بحجية الطرق المخصوصة بحيث يكون
المعصوم داخلا في المتفقين وكذا بل يمكن التمسك بالسيرة المستمرة واما العملى الصرف
ان العمل الذى كان المعصوم داخلا في العاملين غير موجود لانه لا يتصور في حق المعصوم العلم
بالاحكام الواقعية العمل بالظن في الاحكام الا في الموضوعات كالبينة والاستصحاب

واما تقرير الجهل من المعصوم فلابد في التقرير من محل من يقرره فان قلت يمكن ان لا يعلم
العوام ويقرره العلماء الجث بكونه المعصوم ذاهلا فهم قلت العمل بالطريق الذي ان كان
علما او ظنا للبس في طبقة العوام بل هذا شأن المتفقه واما الملتفت فما يكون المقول من جهة
او لكل المعصوم امرا مر فقد عرفت انه لا يحقق نفي الكلام في صورة واحدة وهو تحمل العلماء
وتقرير المعصوم جملهم فانه هذه الصورة يمكن تصوره في المقام لكن بتقرير المعصوم محل العلماء
في زمان المعصوم وانفتاح باب العلم للجرى في الحجة لنا ما قررنا في ان الاشتراط التكليف
بشرط فيه الخاص والضيف مع ان في هذه الصورة حجية ليس في باب الاجماع بل العلم والعرف الاتمام
بعينه واما الاجماع الكشفي على طريقة المتاخرين بحيث يقطع برضاء المعصوم فهو وان كان حجة
حصول القطع بحجة الا انه انما يمنع تحققه في مثل زماننا والذي يقولون انه قطع فهو في الحقيقة ظن
قد التبس عليهم انه قطع واما الاجماع على طريقة المحقق الخوانساري وهو ان اتفاق العلماء في عصر ما
كاشف عن اتفاقهم في عصر مقطوع عليه وكذا من متصل بزمان الحجة ان كلهما كونه كاشفا عن رضاء
المعصوم او دخول المعصوم في زمن الانفتاح فيمنعه في زمن الانسداد الا بعد اضراره بعدم ...
بشيء فيه مثل الاجماع القائم على حرمة لحم الميتة مثلا فانه يقطع بعدم ... زمان الانسداد
بخلاف الخوض فان ... المحصورة العينة في العمل بالظرف مثل ... وان اردت الاجماع المنقول
فيقيل على فرض اعتبار الاجماع المنقول انما كان المتبادر من باب نقل الكاشف وهو الاتفاق المستلزم
الشرع ونقل الناقل الكاشف يحتمل ان يكون عن حس فيشمله ادلة حجية خبر الواحد ومن حيث نقل المنكشف
فاجماع المنقول ليس بمعتبر لانه متفق انه اخبار عن حدسه وادلة الخبر الواحد لا تشمله وثمرة نقل الكاشف
انه ينضم اليه مؤيدات اخر من تحصيل اقوال باقي العلماء المعاصرين للعصر الناقل والمتاخر عنه وهكذا
الى ان يحصل الاجماع المحصل المفيد للقطع وهذا الاخير مهمة فان مرجعه ايضا الى الاجماع المحقق الذي
هذا على فرض ان نقل الكاشف كالمحسوس ويترتب عليه لازمه العادي وهو رضاء المعصوم لكن كما صرح
بان اجماع المنقول من حيث نقل الكاشف يشمله ادلة حجية خبر الواحد ومعنى ... نقل الكاشف
ترتيب اثار العادية وهو رضاء المعصوم عليه مثلا لو نقل العلامة اتفاق كل العلماء فثمرته ان نقل العلامة

فهذا بعينه نظير قوله ع في الجواب عن السؤال عن ... فقلت اسماؤه وظهور الكلمات نفسه الماء وهنا
للعموم مع سبق ذكره فكذا فيما نحن فيه لكن يرد الاشكال في هذا التعليل على فرض دلالته على الشهرة
امرين احدهما ان قوله لا ريب فيه اما المراد به نفي الريب منه واقعا فيختص بما هو مقطوع في الواقع
بمعنى ان الاجماع الذي لا ريب فيه واقعا هو الاجماع المفيد للقطع واين هذا في الشهرة المفيدة للظن واما المراد
به انه لا ينبغي ريب فيه بمعنى ان الغالب انه لا ريب فيه وفي بعض الموارد يكون فيه ريب وذلك
وح فيبدل الموجب على شيء يفيد القطع غالبا وان لم يفد في نادر الزمان وهو الا ... الكلي
الذي غالبا لغالب الناس مفيد للقطع فان لم يحصل منه القطع في النادر اتفاقا معتبر واين هذا
من الشهرة التي لا يحصل منه الا الظن وان يدل اتفاقا على فرد من افراد الشهرة ويكون في مقابل
الفرد الكلي الا ان هذا لا يتم لنا بالنسبة الى الشهرات المتقنة والجواب ان المراد بقوله لا ريب فيه
كناية عن عدم الاعتناء بالشك فيه وهذا معنى الحجية كالاخبر ومن هنا علم ان المراد بالمجمع عليه هو
المشهور الذي يكون في خلافه ريب لكن لا يعتنى به لعدم المراد بنفي الريب على ما ذكرنا عدم الاعتناء
والقاء الاحتمال عن درجة الاعتبار كما هو معنى حجية الظن فلا يكون المراد بالمجمع عليه الاجماع المصطلح
الذي يكون نفي الريب في الطرف المخالف له واقعا كما لا يخفى فما يكون في مخالفه ريب لا يعتنى به
هو الشهرة المفيدة للظن وهو المطلوب وكذا يدل عليه اطلاق الشهرة عليه في قوله وبترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك لكن في دلالة كل منها على ارادة الشهرة من المجمع عليه
نظر لان الاجماع الذي لا يحتمل فيه ريب في بطلان خلافه هو الاجماع في الفتوى لا الاجماع في الرواية
الذي هو المراد هنا لامكان ان يكون احد الروايتين مجمعا على تدوينها دون الاخرى مع انه يمكن
العمل بالثانية لبعض المرجحات ولو اجاز الاجماع او الشهرة على تدوين كلتا الروايتين وحصول
التعارض بينهما على ان حمل الاجماع على الفتوى غير ممكن لعدم امكان تحقق الاجماع على الفتوى
بطرفي النقيض وهو جائز ... فيما نحن فيه لامكان رواية الكل الروايتين متعارضتين بحيث
فكلاهما مجمع عليه والرجوع الى المرجحات الخارجية كما لا يخفى مع امكان ان يقال ان ... المراد

من قبيل التأكيد لا الحكم بمعنى ان المراد ان المجمع عليه هو حكمنا الصادر عنا بلا ريب وعندهم ان
خلافه ليس حكمهم وانه باطل ويؤيد ذلك ان في بعض نسخ المقبولة فان المجمع عليه حكمنا
لا ريب فيه على نقل صاحب الاشارات ومنه ظهر لزوم حمل المجمع عليه على معناه لبعد حمل حكمنا على
المشهور الا بتأويل كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ان اطلاق المشهور عليه لم يكن دليلا على حمله على المشهور
حتى يثبت المطلوب فان بين المشهور والمجمع عليه في الرواية ليس منافاة لان معنى المشهور لغة بمعنى
المعروف والظاهر على ما قلنا وفي العرف يطلق على ما كان منتشرا وواضحا بمعنى ان معروفيته الكامل وهو
في الرواية بان يكون مجمعا عليه روايته وتدوينه ~~[struck]~~ والتغاير بين المشهور
والمجمع عليه كما ثبت في اصطلاح الاصوليين الذين جعلوا المجمع عليه متيقنا والمشهور مظنونا مع
انه على فرض التغاير لا دليل على حمل المجمع عليه على المشهور بل يحمل المشهور على المجمع لوجوه منها ما
ذكرها بعض الافاضل قال ان المخصصة اذا تساوى القولان او الروايتان في جميع مراتب الترجيح فرد ان
فرق بينهما الا ان احدهما مشهور دون الاخر فالاخذ بالمشهور متعين لتعين الامام عليه السلام به والابلوه (?)
لا ما هو المنصوص به الا لدخول قوله عليه السلام في جملة اقوال المجمع المشهور ولا امر عليه السلام به وكأنه
اجماع في المقبولة ولكن فيه ما فيه ويمكن الذب عن الاشكال بان المراد بالاجماع هنا ليس
خصوص الاجماع المصطلح في الرواية او الفتوى بمعنى ان الاجماع ليس مصطلحا في اتفاق الكل
عند الخاصة حتى يقال انه مورث لحصول القطع او يتنافى مع الشهرة او غيره من الكلمات
بل المراد به هو الاتفاق ولا شك ان في الشهرة الفتوائية ايضا اتفاق ولا يشترط الاتفاق الكلي
حصول القطع لغة نعم يشترط اصطلاحا ثانيهما ان قول السائل في المرفوعة والمقبولة بعد حكم
المعصوم بالاخذ بالمشهور انهما معا مشهوران فيرد ايهما الثقة [illegible] كيفا في كون الحكم ثابتا بلا قول الشهرة
للفتوائية على الشهرة الفتوائية لا يمكن ان تكون في الطرفين لان معناه ذهاب الاكثر على
وهنا مما لا يمكن في الطرفين الا ان يكونا بالنسبة الى زمانين وطائفتين كما قرر وهو الذي ليس
بصحيح لظهور قوله عليه السلام معا مشهوران في اتحاد الزمان والاشخاص ويمكن الجواب بمنع انا لا نشترط الاكثر

الاولى على خلافه فمن يجب تقييد الظن المتحري بالمراد فان المجرد والكثير بالنسبة الى فهم المشهور
على القول بحجية مطلق الظن المتحري فيما لا كلام فيه وان لم تكن الشهرة حجة مثلا فعبارة [illegible]
الفقيه الكبرى فصار بعض الافاضل لجواز الحكومة المعقدة الى ما هو عليه [illegible]
وثبوت الحكم للقاضي بالحكومة والتحكيم من باب الفقه المستفيض بلا فرق بين تحقق التعارض
كما هو المشهور وبالجملة ان الذي يقوى في النظر القاصر على ما اختاره السيد الاستاد [illegible] انه
ان ظاهر القوم في حكاية مناط التحكيم وبيان المراد منها مصطلحه يمكن القول بحصول المنع لعدم
ملاحظة الكتب المتقدمة وباب القضاة المعمولة من كتاب [illegible] الفقيه حيث ذكر
فروعا ان القضاء الى زمان الحضور كان مع حين ارادوا التفقه لبعضهم [illegible] وسقوط
الى ناحية عن المشتري بانتقال المبيع الى البائع لعدم وصول الوقت المعين في زمان معين او
البائع الاول فالعقد الى ان مع المشتري بالزامهم على حكومة العدل المطلع على الحكم
الواقع فيهما بان الحكم هنا العدل بعد وصول الوقت المعين في الزمان المعين الى المرد
برد المبيع الى البائع الاول وكان هذا متداولا بينهم وعلى طبق هذا المطلب
ذكر اخبار كثيرة وقال السيد رحمه الله بالقبالة المعمولة وهذا نظر صحيح ان المرسل المتداول
في هذا الزمان فالمستفاد من كلام ابن بابويه قدس سره وهكذا المطلب اعتبره فالمراد
تعارض التحكيم هو ان المرجعين المتلائمين في شيء يتراضيان به ورضيا بقبول حكم
العادل الذي يطلع على الواقع وعلى حكم الله ولعدالته فيتبع [illegible] لوجوب
العمل بقول ثقة المؤمنين عند شروطهم والاكتفاء بهذا الاداة المعصوم ونصبه له
في الحكومة ذكرها كغيرها لكن هذا القائل مجتهد الحكم من ان يكون التنازع بينهما في تعيين المصاديق
مثل ان يدعي احدهما الى الاطلب شيئا بانه لان وهو ينكر فتعيين العدل الا كونه متنازعا فيه
المصداق لكونه عالما او يكون التنازع بينهما في حكم شرعي فان العادل لا يمكن
مجتهدا بل يكون عالما بتقليد الحكم فلا يقال انه اذا لم يكن مجتهدا فالشرط فيهما كيف

من الشرائط المخالف للكتاب والسنة وهذا الشرط باطل لا يقدم العمل على طبقه وكذا الاوثق
ان هذا اختيار لقول صاحب الجواهر حيث عمم الحكومة الشرعية حتى بالنسبة الى الغير العالم
بالتقليد لانا نقول فرق بين الحاكم والمحكم وما قلنا من قبيل المحكم وتنفذ الحكم في الاول
من جهة انه منصوب من المعصوم عليهم السلام بخلاف الثاني فان نفوذ حكمه من جهة تحكيم المتخاصمين له
عنه بشرطهم وكذا لا يشترط في الاول رضا المدعي والمدعى عليه به بخلاف الثاني فانه
يعتبر فيه رضاهما في اول الامر وان لم يشترط استمراره حتى بعد صدور الحكم
وكذا لا يشترط فيما نحن فيه الشرائط في القضاوة من اقرار المدعي والمدعى عليه ومطالبة المدعي الحكم
واجراء اليمين على المنكر وكذا اسماع المدعي قبل التعديل والمهلة على المدعى عليه حتى صدور الحكم
ولذا عدم جواز عمله بمقتضى علمه على قول وجملة وشيء من ذلك لا يشترط في قاضي التحكيم على
هذا المعنى لا يليق ان مثل هذا الترجيح في القضاء الذي ليس بحكومة لانا نقول ليس في الاستفتاء
بل حكومة لتعيين فيه [illegible] الاطلاق في هذا الزمان اتفق فانه ربما يعتبر من المتداعيين
في حق تعيين الراجح الا انه يستمع حكم هذا العدل الذي يعمل بما هو تكليفه الخ من ان يكون
مجتهدا او مقلدا كما اوهمه [illegible] في تعيين المصاديق اذا عرفت هذا فاعلم
ان صدر الحديث الشريف محمول على هذا المعنى فان قلت ان لفظ اجلس ينافي ما قلت فان
الترجيح المتداول انما يكون في الحديث لا الحكم قلت الغالب فيه ان يكون واحدا او الاخلاء
فيه فان عدم التعادل ليس بحكومة عدلين من الاصحاب والاجماع القائم لاثبات العدلين
فان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه فان قلت ان كان الحكم متعددا فكيف يمكن النفوذ
حكمهما في صورة التخالف كما قلنا في باب الحكومة قلت التوقف الى ان يشترط المتعدد
ان يكون العدلين في حكمهما فان كانا متفقين فهو المراد والا فالترجيح الى الاعلم في الاولى فيه
وهو الترجيح الى الموافق والاقرب الى الواقع والاوثق من جهة المرجحات وليس المرجحات
المذكورة من باب التعبد حتى يقال ان الترجيح الى موافقة العامة ومخالفة الكتاب
وغيرها

وغيرها بالترتيب المذكور في الحديث مخالف للاجماع القائم في المقام من ان الترجيح الى الحاكم
ثالث او لتقديم الاعلم بل يكون ذكر المرجحات في الخبر وكذا في سائر الاخبار العلاجية من جهة
ان المدار على حصول الظن الاقرب الى الواقع لا الاشتراط وهذا طريقة كما هو مقرر في محله
والاجماع القائم الذي ادعيته في انحصار الترجيح الى الاعلم ان سلمناه فانما هو في قاضي الحكومة
الشرعية لا فيما نحن فيه فلا اجماع في المقام للترجيح المتداول في صورة التخالف الى الاعلم ان لم يكن الاعلم اوثق
بينهما وهو انه كان الظن حاصلا باوثقيته فان قلت ان السؤال في الحديث عن تعارض الروايتين
لا في بيان الترجيح منهما كما هو واضح لا في حكم العدلين كما ذكرت قلت سؤال الراوي كما كان
المتقدمين في زمان الحضور لم يحكموا في شيء الا مع وجود نص فيه وفتواهم كرواية
فلا مانع من اجراء المرجحات في الخبر وحكم العدلين نعم ما ينفى اخر للاستنابة وهو ان الجواب
في الحديث يأبى عن صحة حكمهما كما هو في النصب وهو لا يكون في القاضي التحكيم فالظاهر ان
السؤال انما من قبيل الترجيح الى قاضي الحكومة لكن قد ادعى سيد الاستاد دام ظله انه
فقال ان المراد من قوله عليه السلام فاني قد جعلته حاكما عليكم والتعليل ان الراد عليه راد
على الله وهو على حد الشرك وان كان منافيا لما قلنا من ان هذا القاضي التحكيم
لم يكن منصوبا وكذا نفوذ حكمه لم يكن لكونه منصوبا بل للشرط [illegible]
في المؤمنين عند شرطهم الا ان كون هذا القول من المعصوم عليه السلام تقريبا لكل قائل بالحكومة
مبني من وجوه احدها ان المجتهدين لم يكن كلهم موجودين في زمن الحضور حتى يصح النصب
ونصب المعدوم قبيح كما ان توكيل المعدوم وتوصية المعدوم وتولية المعدوم وخطاب المعدوم
كلها من هذا القبيل لما قلنا في خطاب المعدوم من ان الخطاب امر نسبي بين المنتسبين وهو لا يتحقق
الا بتحققهما وفيه قول القائل نصبت الولد العاشر لامر الخلافة وجعلته نائبا عني
ولا شك ان النصب ابدا شيء في المنصوب لا بمجرد رضاه بفعله او اذنه في عمله وهذا
يحتاج الى كون من يريد اثبات هذه الصفة له موجودا حين النصب فان قلت فكيف

نقول في ان النبي ص نصب الائمة ع للولاية بعده وهذا المطلب من ضروريات المذهب
قلت اولا ان خصوص النصب على القول بوجوب صدوره عن النبي ص انما صدر عنه بالنسبة
الى الائمة عليهم السلام بالتعيين والترتيب بمعنى ان النبي ص نصب الامير ع اولا وهو موجود في عصره
وكذا الحسنين ع وهم نصبوا سائر الائمة واحدا بعد واحد وثانيا ان النبي ص اخبر عن الواقع
بان الله لهم حكم بكون الائمة الاثني عشر ع كانوا اولياء في وحلق في واحد بعد واحد فلا يدل
على قيام امتناع النصب المعدوم وثالثا ان الائمة ع لا تشترك في عدم كون كل واحد منهم
في زمان امامة الاخر داخلا في الرتبة بمعنى ان كلا منهم كان داخلا في زمن امامته وخلافته
فلا نسلم ان المجتهدين الى يوم القيامة على القول بكونهم منصوبين للامامة بكون النصب قد صدر
من الحجة المنتظر الحجة عج في امامته بهذا الزمان مفوض اليه محتمل انه فرض والحديث المذكور
انما صدر عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فان قلت هل كل منهم ع واحد في الواقع
وهم من نور واحد والاحكام كلها مجعولة في الواقع محدودة عندهم ببيان كل منهم الحكم المودع عند الاخر
فالحكم الصادر من احدهم من صدر الاخر كما لا يخفى قلت سلمنا ذلك لكن اين هذا من النصب والتفويض
المرتبة الكلية الى المجتهدين فهنا يحتمل احتمالات منها ان معنى قوله ع قد جعلته عليكم حاكما
انه اخبار عن الحكم المجعول الثابتة في الواقع لكل من الاحكام ولا شك انه لا مانع
لهذا وحكمه على الواحد حكم على الجماعة وعلى الاولين حكم على الاخرين بمعنى ان الحجية
في تخصص دون الاخر مدفوعة وكذا المنصوصة لاستفادة من الاوامر والنواهي الصادرة من
احدهم ع بخصوصه وبخصوصيته وهو يجري في كل من التكاليف بالنسبة الى كل المكلفين وهذا
معنى الاشتراك في التكليف وانت خبير بان مراد المشهور من قوله ع قد جعلته عليكم
حاكما ليس هذا بل مرادهم النصب ولكن مرادنا من الجواب عليهم هو حمل قوله عليه السلام
في هذا هو هذا المعنى او اسمي امر الاحتمالات الاخر منها ان المراد الاذن وتجويز العمل
من المجتهدين في الحكومة الشرعية وهذا ايضا امر يمكن تحمله في المقام لكن ليس المراد من النصب

منها ان المراد ان المعصوم اذن العلماء كانوا نائبا عن المعصوم الذي يكون داخلا الكل في زمنهم
وهذا ايضا امر غير محقق فان كونهم نائبين عن المعصوم في زمنهم موقوف على كون هذا المعصوم
في هذه الحال داخلا حتى يصح لغير النائب من قبلهم والا يلزم زيادة الفرع على الاصل
وهذا في الحين فيه ممنوع فان وجود النائب الذي يكون داخلا في هذا الزمان في زمان صدور
هذا الكلام عن الامام السادس حتى يصح كونه داخلا ممنوع وبالجملة المراد من مثل هذا
وكذا الامثلة المتقدمة مثل التوكيل والتوصية وامثالها احدى الامور المتقدمة
المتكفل وهذا يكفي في صحة عمل المجتهدين فعلى هذا فلا نا بامر ثبوت الاذن للقاضي
التحكيم الذي ذكرنا سابقا وجعلت الحديث واردا لبيان حكمه والقول المعروف
بين القاضي التحكيم والحكومة انما هو في النصب وغيره ومع كلا النصب فلا فرق ولذا
قالوا الفرق بينهما انما هو في زمن الحضور اما في زمن الغيبة فلا يكون موضع لقاضي
التحكيم لكن على ما ذكرنا من المراد بقاضي التحكيم فلا ريب انه يحصل الفرق بينه
وبين الحكومة من جهات منها اشتراط الاجتهاد في الثاني على المختار دون الاول
كما ذكرنا منها ان لزوم الاطاعة لحكم القاضي التحكيم للمتداعيين انما هو
تابع لاشتراط الذي وقع بين المتداعيين فرضا بها من اول الامر
وفي حكمه ليس بقانون الحكومة والعلية قوله ع الله معروف بعد ستر وحكم
يجب عليها نفوذ حكمه كما قلنا هذا تمام الكلام في سند الرواية وشانها ونزولها
واما الدلالة فمن وجوه ثلاثة الاول لمكان الموصول وهو في المقبولة الذي حكام
المجمع عليه وفي المرفوعة خذ بما اشتهر بين اصحابك فان الموصول في كليهما يفيد العموم
بالنسبة الى الرواية والفتوى فان قلت استفادة العموم من الموصل انما هو بالنسبة الى الصلة
وصلة الذي في المقبولة انما هو الحكم الذي يكون مستندا الى الرواية لا مطلق حتى يثبت

كلية الشهرة الفتوائية قلت نحن في صدد الاثبات الجزئي وهو الشهرة المطلقة او شهرة المتقدمين
الذين لا يفتون الا بمضمون الرواية ودعوى عدم افادة الموصول العموم كلية كما صدر عن بعض الافاضل
او في خصوص الرواية كما قد يتقرر بوجوه منها ما ذكره شيخ المشايخ الفاضل الاستاد المرتضى الانصاري ره
وملخصه ان المورد خاص ولا يعم اللفظ كما يستشهد بالمثالين المذكورين في رسالته من انه لو قال
عن اي المسجدين احب اليك فيقول ما كان الازدحام فيه اكثر فان لفظ ما وان افاد بنفسه العموم
الا ان بقرينة المورد والسؤال تختص بالمسجد فلا تشمل البيت والخان ونحوهما ومنها انه لو افاد الموصول
العموم يلزم الجمع بين الحقيقة العقلية والمجاز العقلي كما في قيل انبت الله الربيع وذلك لان الاشتهار
الحديث هو اشتهار نقله واشتهار الفتوى هو اشتهار نفسها وهذا نظير ما اورده المحقق القمي ره على
رواية كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحلال منه بعينه فتدعه من استلزامه استعمال قوله
فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف بهما والثاني انه يوجد النوعان فيه بالفعل
وكذا استعمال قوله فهو حلال حتى تعرف الحلال والحرام منه بعينه في معنيين ايضا كما لا يخفى هذا مع انه اما
واما انه على تسليم عدم افادة الموصولات العموم ان الذي يمكن منع العموم فيه هو الموصول الغير المتضمن
لمعنى الشرط واما المتضمن لمعنى الشرط فهو في حكم الشرط المحض ومن المسلم عندهم افادة جزاء الشرط بمعنى
للعموم ووجهه ظاهر بعد ملاحظة معنى الشرط والجزاء وسببية الاول للثاني وكلمة ما في الخبر موصولة متضمنة
لمعنى الشرط وفهم ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الاقسام الثلاثة والمقام لا يليق ذكرها تفصيلا والمجمل
ان كلمة ما في المقام من قبيل المتضمنة لمعنى الشرط نظرا الى ان الاشتهار سبب وجوب الاخذ وليس ذكره
لمجرد المتعلقات التي يطلب تعريفها به بل لا يبعد القول بعدم ارادة ذلك اصلا لتكون من الشرطية المحضة
وظاهر كلام المحقق القمي ره ان الموصول يفيد الاطلاق فيمكن العموم فيه ح بجعله من باب الاطلاق الحكمي
والعموم السرياني وان منعه بعض اجلة السادة طاب ثراه بان الموضوع له في المبهمات خاص فلا يفيد الاطلاق
ولا افهم معنى كلام البعض فان المطلق اما ان يعرفه بالفرد المنتشر والحصة الشائعة في جنسه كما عرفه المشهور فانما
او بالماهية لا بشرط كما عرفه به الشهيد الثاني ره في التمهيد فعلى الاول لا منافاة بين الاطلاق وكون الموضوع له

له خاصا واما الجواب عن الاشكال الشيخ المرحوم ان الفرق ثابت بين المثال والممثل له باعتبار ان المحمول
في المثال محذوف بقرينة ذكره في السؤال بمعنى ان قوله في المثال بان اكان الاصحاب فيه اكثر مبتدأ
وخبره وهو احب الي محذوف بقرينة ذكره في السؤال بخلاف الممثل وهو قوله خذ ما اشتهر
ولا شك ان المحمول في السؤال المذكور بعد في انه لحصول الحمل ولو كان على سبيل الحمل المتعارف يصير متحدا
مع الموضوع بمعنى انهما موجودين بوجود واحد او ان المحمول يصير موجودا بوجود الموضوع
كما لا يخفى فان ذلك لازم الحمل الاتحادي ولو بحمل المفهوم على الفرد فاذا كان المحمول في السؤال مقيدا لا يصح
ان يكون قرينة للمحمول المطلق المحذوف لعدم انصراف الذهن الى مثله عرفا فلا يصح جعله قرينة على
ارادة المطلق من المحذوف في المحاورات المتعارف فيها افهام المعاني من الالفاظ نعم يصح ان يكون المقيد
المذكور قرينة على ان المحذوف مثله محذوف في الجواب فيكون المحمول المقيد المحذوف قرينة
على ارادة الموضوع المقيد في الجواب والا لحصل التنافر بين الموضوع والمحمول بالقضية الثانية مع
الاول وهو كما ترى وانت خبير بان ما يتضح هذا لا يأتي في صورة ذكر المحمول اذ هو في حكمه كالرواية
ما نحن فيه وهذا هو السر في قولهم لا يجري في محل النزاع في قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد بان
محل النزاع ما اذا كان الجواب جملة مستقلة لا يحتاج في استقلاله الى ملاحظة شيء من السؤال
وصرحوا بان في صورة عدم استقلال الجواب عقلا او عرفا وكونه تابعا بقرينة السؤال انما
هو يسلم كون الجواب مقيدا بخصوص المورد بحيث لا يجري بعمومه كما فيما نحن فيه ومحل النزاع
في صورة استقلال الجواب وكونه كما الجنب اللفظ والنزاع فان تحقق وروده في هذا المورد دل
بصير سببا لتخصيصه ام لا لقوله م في الجواب عن سؤالهم عن وروده كما نبه في بئر بضاعة خلق الله الماء
طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه مع انه لا يمكن المناقشة في المثال المذكور بان الجواب
فيه كما لا يخفى وبانه ناسب المورد ولا يكون مخالفا متبادر القضية بالنسبة الى المورد والا يجري بخلاف
الممثل فانه بالعكس فالاولى ان يمثل بما كان انفع او الذهن بعمومه عبرة فان قلت سلمنا الفرق
بين المثل والممثل له الا ان في صورة ذكر المحمول ايضا لا نسلم كون الاعتبار بعبرة لفظة فان
المورد خاص لا محالة فبعد ملاحظة وروده في هذا المورد لا يظهر منه العموم فيصح التمثيل الفقه

قلت هذا انما هو كلام اخر وهو محل النزاع في قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد
والتحقيق فيه انه يتصور على ثلاثة اقسام منها انه معلوم عدم وجود فائدة اخرى لذكر العام
في الجواب سوى شموله للمورد او غيره ايضا ومنها انه معلوم وجود فائدة اخرى ومنها الشك
في وجود الفائدة اولا اما صورة الاول فلا شك في عدم اعتبار عموم اللفظ فان الغلبة الناشئة
من كلام المتكلمين حاكم على ظهور كون الجواب مساويا للسؤال بمعنى ان الغالب ان يكون الجواب
مساويا ومطابقا مع السؤال وان يصح الجواب بالاعم ايضا وهذا الظهور اقوى من ظهور العام في العموم
واما في صورة العلم بوجود فائدة اخرى فلا اشكال في الاعتبار بعموم اللفظ واما في صورة الشك
وهو محل الكلام في المسئلة فالحق عندي انه يتبع الظن الشخصي انه لابد ان يقتصر على القدر المتيقن بشمول
العام له وهو مورد السؤال او المورد الخاص من الذي ورد فيه هذا اللفظ واما شموله بالنسبة الى سائر الافراد
فلا يحصل لنا الظن الشخصي بحجيته مرادا من اللفظ بخلاف من لم يعتبره وهذا هو الثمرة بين القول بالظن الشخصي
والظن النوعي فان معنى الظن النوعي هو وجود المقتضي مع عدم العلم برفع المانع وعدم الفائدة مانع في الاقتصار
على المورد ومن باب القدر المتيقن فيعمل في المقام ان الفائدة موجود وهو ان وظيفة الشارع لما كان
هو بيان الفائدة الكلية لا بيان خصوص الاحكام الجزئية المسئول عنهم او الوقايع الجزئية التي يتصور لبيان العام
وبهذا ظهر وجه الدلالة من قوله ع في المقبولة فان المجمع عليه لا ريب فيه فان الظاهر من التعليل
العموم وبعبارة اخرى ان ال الموصول فيه على ما هو التحقيق فيه انها موصولة للاشارة الى مدخوله
ومدخوله هو لفظ المجمع عليه المذكور في سابقه وهو قوله ع ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه بين الاصحاب وعلى هذا فلفظ المجمع عليه المذكور في الاول ان كان عاما بالنسبة
الى خصوص الرواية المتعارضة التي كان مستندا لحكمها ومحيرا لها من الروايات كما قررناه ان قاعدة
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فالمورد في السؤال وان كان هو الخصوص الا ان الجواب بقوله
ينظر الى ما كان بالنسبة اليه والى غيره فيقتضي التعليل الذي هو بمنزلة الكبرى الكلية للصغرى المذكورة
فحاصله ان العلة كون الحكم من المنقول والاشتهار المصادرة فلابد ان يكون معنى ان المجمع عليه لا ريب فيه
ان كلي المجمع عليه الاعم من الرواية وغيره لا ريب فيه فثبت المطلوب وهو حجية الشهرة في الفتوى ايضا

بعد الفعلية ولما انجر الكلام الى هنا فالحري ذكر التفصيل في احكام القاضي الحكومة وقاضي
التحكيم وشرائط كل منهما فنقول قد خالف في المقامين الشيخ المحقق صاحب الجواهر قدس سره
اما في الاول بان ينكر اشتراط الاجتهاد فيه بمعنى انه يدعي ان المستفاد من عمومات الادلة
مثل المقبولة المتقدمة وكذا من خبر ابي خديجة وكذا عمومات الادلة الدالة على الاذن في [illegible] بنيابة
المتداعيين الى الحكم الذي عرف في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا ونصب الحاكم الشرعي
عن الامام عليه السلام وهكذا من الآيات والاخبار التي ذكرناها في بحث الرجوع عن الغير ان
المطلب هو جواز رجوع الناس الى العامي العالم باحكام الشرع المتعلق بامر القضاء
عن تقليد ولا يشترط في الحكومة الشرعية كون الحاكم مجتهدا فان العالم عن تقليد عارف
بالحلال والحرام وناظر في الاحكام الشرعي فيجوز الرجوع اليه مثل الرجوع الى المجتهد المطلق
على احكام الله عن اجتهاد والمراد كليته [illegible] وعلى انه كما ورد في الاخبار وغيره احكام
عن الفاضل القمي ره انه افتى بجواز الرجوع الى العامي العارف باحكام ائمة عن تقليد
وتمسك على ذلك بقاعدة العسر والحرج في صورة اختصاص الحكم والنفوذ بالمجتهد العادل
ويناقش الشيخ المرحوم في كل ما تمسك المشهور على اختصاص الحكم بالمجتهد وبطلان الحكم
في بيان المرام كما يظهر لمن راجع الجواهر في المقام وكذا انكر الشيخ المرحوم ما ذهب اليه اكثر الفقهاء
والمشهور من الحاجة من وجود قاضي التحكيم في زمن الحضور بحيث رضيا المتداعيين
بشخص من الاصحاب ليحكم بينهما وكان الحاكم مجتهدا على هذه الصورة ايضا كما هو الحق وقاضي التحكيم
ولكن لم يكن مأذونا باذن الخاص ولم يصدر النصب المطلق العام بالنسبة الى زمان الغيبة
حيث انه نقل كلام العامة عن الروضة وغيرها من التفاصيل التي بنوا عليها في كتبهم
كلها وقال بعد اعتقادنا بان كل من علم احكام الشريعة ولو تقليدا من العدول الشيعة في زمن
مقابل السلطان الجور والقضاة العامة الذين هم اخس الفقه يجوز له القضاء وكلهم [illegible]

وكانوا يسمعون من جانب الامام ع واذن لكل الشيعة القضاء والحكومة لا
لما ذكرنا من تيسر فاحش التحكم وتنافي ذلك في كل السعدوا على تنفيذ حكمه و
في الغيبة من تجويز المرض الى العدل بين بالوضاءة ولذا عموات الايات
الى الكلام الجور ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والفاسقون ومكذا
جواز الرجوع الى كل واحد من الشيعة بالعموات فلذا يتعين لموضوع فاحش التحكم
ولم يكن منصوبا مع انك تدعي حجية حكمه بعين تنفيذه مستندا الى المعصوم
اذن في العمل وكذا يجاب بحجة الاجماع المحكي في المسألة وبرهان هذا الا
لعدم ان المرجع والامام لعدم كمال الشرع لم يكونوا نواحي المذهب ولم
فهم فلم يكن حجة والجواب عن الشيخ المرحوم يمكن بوجوه ثلاثة الاول ان
بهذه العموات والاطلاقات هو وجوب تصدي كل من الشيعة لا
يلي القسط والعدل وعدم الحكم بالجور والفسق واما الخواص الحكومة التي
من القواعد الحكمية وكذا عدم جواز نقض حكمه وكذا تسليم من حكم عليه
لحقيقة ولا تجوز له القصاص من مال المحكوم له وان كان قاطعا بعدم حقه
لا بد ان يثبت بالادلة الخاصة مثل الاجماع وغيره وكل هذه الادلة ان
لعصر المجتهد والثاني المنافية في العموات والاطلاقات التي الظاهر
فلسقيهم من عرف احكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا ونحو النظر عن
لازم لتقييد والجواب الثالث ما قاله السيد الاستاد دام ظله
وهو انا سلمنا دلالة العموات والاطلاقات لكن القدر المسلم
من جوازه حكمه وتنفيذ حكمه هو في الفاضي الحكومة والتحكم الذي يكون جائزا
على هذا المقدار مسلم والشهرة والاجماع مؤيدان لظهور اللفظ و
لا هو معتبر عندنا او محذوف فلا ظهور للعموات بالنسبة الى غير هذه الصورة

بسم الله تعالى شأنه

من حيث السند والدلالة في الاخبار

في بعد الفراغ عن ابطال مذهب الاخباريين بانكار حصول الظن وبعد فرض حصوله في الاخبار
الى رفته من كتب الاربعة فهو غير معتبر وابطال مذهب القائلين بعدم وقوع التعبد في تمام
السند مثل الاخبار الاحاد ومثل السيد والحلاج وابن ادريس والطبرسي وتأسيس الاصل
مع قطع النظر عن الانسداد والانسداد بالتقريرات المذكورة في محله شرعنا في بيان وقوع التعبد في الظن
المطلق من حيث السند والدلالة وادلة الدالة على التعبد له تقريرات لحكم العقل مثل ترجيح المرجوح على
الراجح وغيرها لكن تقرير الذي يعتمدون عليه في حجية الظن المطلق هو الدليل الانسداد المسمى بالدليل
الرابع لذكره في تعداد الادلة رابعا مثل ذكر صاحب المعالم هذا الدليل رابعا وان يظهر من
كلامه كونه قائلا بالانسداد بالطريق الخاص وفكره انه الادلة لتكلم فيها وبيان الصغرى والكبرى
فنقول تمامية هذه الدليل موقوف على مقدمات ثمانية بمعنى انه لعدم تسليم المقدمات الثمانية
يمنع حجية مطلق الظن وبيان المقدمات ان الاول ثبوت التكليف بمعنى ثبوته في الواقع في حق المكلف
والثاني انسداد باب العلم في الغالب الثالث انسداد باب العلمي اوعدم كفاية في التكاليف
الرابع ان الاصل البرائة موجب للخروج عن الدين او الاضلال في جل الاحكام العمل بالاحتياط غير
معسر او متعذر الخامس لكن العمل بالاحتياط موجب للاختلال السادس ان بعد اعتبار الظن لا فرق
بين الظنون السابع ان العمل بالشك والوهم باطل في مقابل الظن اما الكلام في المقدمة الاولى
فنقول ان المراد بثبوت التكليف ان الاحكام في كونها مخاطبين بخطابات المتعلقة بالمخاطبين
ومعنى التكليف هو الخطابات فنقول تعلقها في زمن الحاضرين الى المعدومين غير معقول الا بمعنى
انه لا بد ان يكون تعلق الامر الى من او الغائب او الحمل الاخبارية التي استعمل في مقام
الماتقرر في محله من ان الطلب امر نسبي بين المتكلم والمطلوب منه والمطلوب وتعلق بالمتعلق في احد
الطرفين وما يتوهم من تصور المعدومين في الذهن وتعلق الخطاب بهم او جعل تصورهم في الذهن
انه لملاحظة خصوص الافراد المعدومين وغير هذه الوجوه غير مثمر في اثبات الخطاب في حقنا
لوجوه من الاعتراضات الواردة على كل واحد من هذه المتصورات فاثبات التكليف بهذا المعنى لا وجه له

~~[illegible]~~ وان اردت اثبات التكليف في حقنا بالاجماع والاخبار المتواترة
معنى في كوننا مشتركين معهم في التكاليف فنقول اردت ان الاجماع وغيره محقق للتكليف ودليل
له وموجد للخطاب فلا نعرفه فانه دليل لاثبات شيء ثابت في الواقع وكاشف عن المنكشف الواقع
فالاجماع كاشف عن تعلق التكليف بهم لا محقق له فان اردت ان الاجماع وغيره كاشف عن تعلق
الخطابات المتوجهة الى النبي المعدودين في زمنه فلا معنى لما ذكرنا من امتناع كوننا مخاطبين
بهذه الخطابات وان اردت ان هناك خطابا من النبي [illegible] ووجدنا فيها الدليل على ذلك فثبت
عدم كوننا مكلفين في غير الضروريات تفصيلا منجزا نعم يمكن اثباتها [illegible] وهو ان العقل يستفاد
ويحكم بعد خطاب الشرع واوامره ونواهيه الذي صدر بالنسبة الى الماضين عن محبوبية المامور به ومبغوضية
المنهي عنه على وجه صدر الخطاب به ولما كان الكلام في التكليف الوجوبي والتحريمي فيحكم بالمحبوبية والمبغوضية
الحتميتين بمعنى ان العقل يحكم بعد ملاحظة الادراك الشرعي فيستكشف ان هذا الشيء محبوب للشارع لا يرضى
بتركه وبعد النهي [illegible] حتى يحكم بان هذا الشيء مبغوض للشارع على وجه لا يرضى باتيانه فانضمام
الاجماع على الاشتراك والاخبار المتواترة بمعنى على ذلك يحكم بهذه المحبوبية والمبغوضية في حقنا والكلام
في تولد الخطابات النفسية من العقل [illegible] الحكومة بالمحبوبية والمبغوضية في النفس [illegible] لكن
هذا الاجماع والاخبار لا يثبت كلية الاشتراك حتى يثبت ان كل محبوب [illegible] ما كان محبوبا اتفاقا له
[illegible] مبغوض [illegible] فان الاجماع منها لا يخلو [illegible] فلانه احدها كون الاجماع على الاشتراك
الحكم وكونه متحدا في الصنف الذي هو مشكوك المدخلية ~~فان [illegible] مدخلية شيء [illegible]~~
~~[illegible]~~ او غير متحد الثاني لكون مورد الاجماع صورة الاتحاد الثالث كون مورده مشكوكا
اما الاول فلان هذا الاجماع [illegible] ملحوظ [illegible] لان المجمعين اشترطوا اتحاد الصنف
في الاشتراك فان قلت كيف يجوز اعتبار اتحاد الصنف والحال انه [illegible] قلت ولا يحيط به الا [illegible]
قلت

قلت يمكن المناط في الصنف الذي اشترطوا اتحاد المعدومين مع الموجودين لما كان
مشكوكا مدخليته في الحكم فان بعض الاشياء نقطع بعدم مدخليتها في الحكم كالبياض والسواد [illegible]
ونحوها مما هو معلوم عدم مدخليته وبعض الاشياء نقطع بمدخليتها في الحكم مثل مكانه صلوة الجمعة
عنه ويشترط فيه وجود المعصوم وبعضها مشكوك مثل الانفتاح والانسداد فانا لا نعلم مدخليته
في الاشتراك اما فيما علم المدخلية وعدمها فلا اشكال فيه واما الكلام فيما هو مشكوك المدخلية
فيحصل المناط فيه فلا مانع من اشتراط اتحاد الصنف والثالث وهو كون مورد الاجماع
اتحاد الصنف فلانه في اثبات مطلوبنا وهو عدم اثبات التكليف التفصيلي في حقنا والثاني
فلانك [illegible] ان الاجماع دليل لبي لا عموم فيها ولا اطلاق [illegible] فيه ان الاصل عدم مدخلية
هذا الاطلاق في اثبات الحكم بل هو لبي نقتصر فيه على قدر المتيقن وهو صورة اتحاد الصنف
فان قلت لنا اخبار متواترة تدل على الاشتراك وهو دليل لفظي مثل حكمي على الاولين حكمي على
الآخرين وحكم الواحد مثل حكم الجماعة حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم
القيمة وغيرها مما يدل على الاشتراك قلت [illegible] ان هذه الاخبار متواترة [illegible] في بعض [illegible]
مثل [illegible] ونقتصر فيه على القدر المتيقن مثل
الاجماع [illegible] هذه الاخبار اطلاقات وشرط العمل بالاطلاق
ان لا يكون وارد مورد حكم آخر بمعنى ان يكون الشارع في صدد بيان هذا الحكم في هذه المورد
وهذه الاخبار ليس كذلك فانها ليس لبيان ان جميع الاحكام الثابتة للموجودين ثابت للمعدومين
بل [illegible] ان الزمان الاول والآخر لا دخل له في الحكم او كون المكلف [illegible] لا دخل له
وبالجملة اثبات التكليف بهذا المعنى ايضا في حال الانسداد في غير الضروريات في المعلومات [illegible] اثبات
فعلا منجزا تفصيلا غير ثابت لكن يمكن ان يقال ان الانفتاح باب العلم والانسداد لا دخل له في
التكليف على هذا [illegible] الذي لا اشتراط التكليف بالعلم والجهل وتقول التكليف منحصر في العالم والجاهل

غاية الامر العلم بشرط الامتثال والاتيان بالمكلف به ولذا قلنا بالوجوب لتحصيل العلم لانها
من شرائط الوجود حتى يتمثل بالنسبة معلومات الوجوب ويلحق الاطفال ان الانفتاح والانسداد ماكانا علينا
عدم مدخلية في اثبات التكليف فان المدخلية فيه اما من حيث نفس الزمان ولا ريب ان مجرد
الزمان ملغى واما من حيث العلم بالمكلف به وجهله به ولا ريب انه لا مدخلية له فيه بل
التكليف غير مشروط بالعلم لكن زمان الامتثال حين العلم بالجملة الجواب عن المقدمة الاولى
وهي اثبات التكليف واما لا نسلم التكليف في غير الضروريات والمعلومات بالظنون الخاصة فعلا منجزا
في حقنا وانما سلمنا ان لكل واقعة في الواقع حكم وهو منجز في حق المكلف غير مشروط بالعلم
فلا نسلم ان هذا الحكم في الواقع هو الوجوب والحرمة والتكليف الغير الوجوبي والتحريمي ليس
بتكليف حقيقة ولو سلمنا ثبوت التكليف الوجوبي والتحريمي فهو من باب الشبهة الغير المحصورة ولا
ارتكابه ولو سلمنا انه من باب الشبهة المحصورة لانه من قبيل شبهة الكثير في الكثير فنقول لا يجب الاجتناب
هذه الشبهة لان كلها ليس محل الابتلاء والشبهة المحصورة التي يجب الاجتناب اطرافها مورد الابتلاء وبعضها
ليس منشأ للحكم وجعلا للابتلاء لا يجب موافقة اتفاقا نعم المانع في جملة من ان جريان الاصل في مورد
الابتلاء لا مانع له فان المانع الذي يتصور في المقام معارضة هذا الاصل لمقابله لعدم وجود
مرجح في جريان الاصل في هذه الطرف الجاري الاصل واجراء الاصل في الطرف الاخر مانع من
العلم الاجمالي وهذا المانع هنا مفقود لوجود المرجح في مجرى الاصل وهو كونه محلا للابتلاء ومورداً
للابتلاء فلا تعارضه جريان الاصل في غير مورد الابتلاء ضرورة في مع العلم الاجمالي مثلا
اذا علمنا اجمالا ان احدى [illegible] وكفى اخر [illegible] ولا ادري تفصيلا [illegible] فنقول الاصل
يحكم ببراءة ذمتي عن الشغال فعلا في قبال [illegible] واكل شيء من [illegible] فارض [illegible] وكالته
لان [illegible] وللحل في [illegible] جريان الاصل فيه دون الطرف الاخر لوجود المرجح وهو كونه
مورد الابتلاء وتفصيل المقام لحي في محله هذا تمام الكلام في الجواب عن المقدمة الاولى
واما الكلام في المقدمة الثانية والثالثة لما كان النقض والايراد فيها [illegible] الى الكلام
في كل واحد من الطرق الخاصة وطرق العلمية والنقلية ادلة كل منها فقد تقدم منا
الكلام في باقي المقدمات علينا فنقول في مقدمة الرابعة وهي ان الرابع خروج

خروج من الدين المعلم انه فذاكان واجب البرائة بوجوه منها خروج الدين ومنها اضمحلال الفقه ومنها ما ذكره
[illegible] الوافية وهو خروج حقائق العبادات والمعاملات عن حقائقها ومنها المخالفة القطعية
اما الجواب عن الاول فنقول يظهر الجواب عن كل منها من الجواب عن المقدمة الاولى فانا لا نسلم فيما سوى
المعلومات بالظنون الخاصة بعد فرض وجود الطرق الخاصة وكفاية لرفع المعلومات اجمالا ثبوت
تكليف حتى يكون رفعه بالاصل خروجا عن الدين فان الخروج عن قدر قليل من المسائل لا يصدق عليه
الخروج عن الدين بالجملة جريان الاصل في الشك في التكليف ومالم يكن معلوما او مظنونا بالظنون الخاصة
بحكم العقل بجريان اصل البرائة وهو عين الدين فانه في محله والمتبادر ليس من باب الظن حتى يحال
في مقابل [illegible] الواقع في مورده لا يفيد الظن بل دليل اعتباره هو حكم العقل بانه ما لم يعلم
من قبل الشارع شيئا بعنوانه في مورد الذي لم يبين الشارع لنا فهو محل لجريان الاصل ويكفي في عدم تحقق
مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البرائة الشك في البيان وعدم البيان ولعدم ثبوت الدليل عليه
بحجية الاخبار مثلا وجريانه في مورده اصل الدين وحكم الظاهر فان قلت ينافي جريان الاصل العلم الاجمالي
بوجود تكليف وجوبا او تحريما في ما سوى المعلومات قلت هذا هو الكلام في لزوم المخالفة القطعية ونقول في جوابه
ما قلت سابقا في الجواب عن ثبات التكليف من المراتب المذكورة واما الجواب من خروج الفقه بهذا التقريب
وهو ان العمل بالاصل مستلزم لرفع التكليف وعدم وجود فقه في المقام والتزام باطل فالمدعى مثله
بيان الملازمة ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية والعمل في الكل المعلوم اجمالا
بجريان الاصل الموجب لرفع التكليف خروج عن الفقه واما بطلان التالي لورود الاخبار الكثيرة
مثل تفقهوا في الدين [illegible] الاصل الفقه [illegible] ومثل لوددت ان اضرب اصحابي بالسياط ليتفقهوا في الدين
وهكذا مما هو مذكور في كتب الاخبار الدالة على وجوب العمل بالفقه والجواب عنه اولا بالاطلاق
الملازمة بانا نمنع ان المراد بالفقه العلم حتى يكون العلم بالضروريات والمعلومات واخذ في الفقه
او الفقه تحقق بغير الضروريات كما هو قول بعض وهو [illegible] للنزاع في جريان الاصل في غير الضروري
والمعلومات وغيرها بالطرق الخاصة طريقا خروج عن اضمحلال الفقه فانه وان [illegible] الان في الواقع
لكل واقعة حكم لكن لما لم يكن مجهولا معلوما لنا كونه وجوبيا او تحريميا لم يضر في تحقيق الفقه

ثم لو قال انه يجري في الاصل بعد الخروج بخبره واما ثانيا فبانا نقول المراد بالفقه الذي ذكروا الائمة عليهم السلام
في خطبهم ليس مختصا بفهم المسائل الفرعية عن الادلة التفصيلية الذي هو معناه عند الاصوليين بل الفقه في اللغة
بمعنى الفهم مطلقا ثم نقل في زمان المتشرعة الى فهم المتعلق بالدين الاعم من ان يكون اصوليا او فروعيا و[illegible]
الواردة من النبي او الائمة يحمل الفقه المراد به هذا المعنى مثل تفقهوا في الدين وغيرها ونقل
في زمن الصادقين عليهما السلام الى فهم المسائل الفرعية اعم من ان يكون نظرا او من التقليد
او غير ذلك ويشهد على ذلك لفظ الفقه الوارد في الاخبار الثلاثة لا تعارض الائمة الاعمة فان
المراد بفقهها لا يكون في مجتهد وفقيه المسائل الفروعية عن الادلة بل المراد بالفقه في هذا الحديث
المروي عن الصادقين فهم المسائل مطلقا اعم من ان يكون على وجه التقليد او الاستنباط لكن عند
الاصوليين يراد منه هذا المعنى فالاحاديث لا يدل على تحصيل الفقه بهذا المعنى ولا ذكرنا ما نظر
لك الجواب عن ذكره الصدر بانه الواقعة وهو ان العمل بالاصل يخرج حقائق العبادات على ما هي عليه
وكذا الجواب عن المخالفة القطعية نظير الجواب عن المعونة الاولى بتقرير الذي ذكرنا سابقا
المقدمة الى متراز العمل بالاحتياط حرج لوجوه الاول ان العمل بالاحتياط موجب للعسر والحرج
والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة يظهر من وجهين الاول ان جمع الاقوال في المسألة مع ان العلماء
متشتتة في اطراف البلاد لا يمكن جمع اقوالهم مثلا في مسألة المضطربة خمسة عشر اقوال وجمع
معسور بل معذور والثاني ان العمل على طبق هذه الاحتياطات جميعا موجب للحرج
الثالث فبانا نقول قد ثبت بالادلة الثلاثة ان جعل الفعل الحرجي في الدين [illegible]
صح في الدين [illegible] تكليف الحرج [illegible] لو فعل المكلف تكون تشريعا
وبعبارة اخرى ان ادلة العسر والحرج تكون في باب الرخصة الفرعية فيكون معناه ان الشارع
لم يجعل التكليف الحرجي اولا لا انه يجب لوازم المكلف بهذا التكليف يكون حرجيا
فيحكم هذه ادلة التكاليف وهي العناوين الواقعية مثل اقيموا الصلاة والتواتر لكن
[illegible] ما ثبت بهذا التكليف صح بلا حفظ مع ادلة العسر والحرج اما ادلة الحرج [illegible] مثل
[illegible] معنى وجوب الاحتياط فان معنى الوجوب تعين العمل بالاحتياط الان لتبيان ان الافعل هنا [illegible]

حاكم عليه بمعنى ان ادلة التكاليف تكون مجملا للاحكام فيه ولا تشمل صرف في مورد الحرج
وادلة العسر والحرج يبين موارده بان يخصص مورد التكليف بغير صورة الحرج ويقول
في مورد الحرج لا تكليف اصلا بحيث لو فعله المكلف كان فعلا بلا امر وهو تشريع محرم
وهذا معنى ان ادلة العسر والحرج حاكم على ادلة التكاليف وتخصص في مورد ادلة التكاليف
لا تخصيص في الحكم واما بان يقال ان ادلة التكاليف فيها تخصيص المكلف [illegible] وادلة العسر والحرج
تعارض معه بالنسبة الى مورد الحرج ويكون بينهما التعميم من وجه لكن لما كان المرجح مع ادلة الحرج
لكون الادلة الثلاثة مطابقة على تخصيص ادلة العسر والحرج معاضدة بحكم العقل ان [illegible]
المرفوع العسر والحرج المحتاج الى شيء لا يحلف العبد الضعيف الذي لا يقدر على شيء بفعل يكون [illegible]
فيقدم على ادلة التكاليف فيخصص عموم ادلة التكاليف بغير مورد الحرج وبالجملة على ان تقرير [illegible]
في هذين المذكورين من ادلة العسر والحرج يدفع تكليف الحرجي المخصص واذا كان الامر كذلك
يكون الاحتياط الموجب للعسر والحرج مشروعا ولا يكلف المكلفون بهذا التكليف الحرجي فثبت
الى هنا ان الاحتياط [illegible] هذا غاية ما يمكن ان يدفع العمل بالاحتياط لكونه موجبا [illegible]
والجواب عنه ان ادلة العسر والحرج ليس من باب العزيمة بل من باب الرخصة بمعنى ان الاحتياط
في الدين يفيد ان التكليف الالزامي لوجوبه التعيين المستفاد من ادلة التكاليف الذي الزامه الشرع
ووجوبه بحكمه عسر وحرج مرفوع عنكم واما رفع جعل هذا التكليف فالادلة ساكتة
فان نفس جعل الحكم الحرجي دون الالزام به بمعنى التخيير في الفعل والترك لا عسر فيه على المكلف
فالعمل بالاحتياط لم يكن ممنوعا او كونه تشريعا بلا امر فلا كما هو معلوم [illegible] ذوق سليم وهذا
الجواب انما يدفع لكون العمل بالاحتياط تشريعا وهو المقدار يكفينا في دفع حجية الظن فانه [illegible]
ما لم يمكن الاحتياط بالبراءة لم يثبت حجية الظن فان قلت على هذا التقرير يلزم [illegible]
استعمال الاوامر المثبتة للتكاليف في المعنيين وهو التعيين الحتمي ووجوب المعنى في غير [illegible]
مورد الحرج ووجوب التخيير في مورد الحرج واستعمال اللفظ في المعنيين [illegible]

قلت انما التعلق في القدر المشترك بين القصر والتخيير وهو مطلق الوجوب وفهمنا في الامر
الوجوب التعييني انما يكون للانصراف والانصراف شيء خارج عن ارادة المتكلم في المورد
مثلا نقول اشتريت البيرة ثمانية رطل والحال ان العرف يعرف ان المقدار المتقبل منه الاكثر
وهذا معنى الانصراف هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا في المقدمة الثانية ان رفع التكليف
بالاصل موجب للخروج عن الدين واما مع ملاحظة ان ترك العمل بالاحتياط موجب للخروج عن الدين
فنقول العمل بالاحتياط لازم لئلا يلزم الخروج وفيما دار الامر بين الخروج عن الدين والعمل
المعسور لا شك ان العمل المانع عن الخروج لازم وان كان حرجيا بل وان كان ضرريا بل
وان كان الامر دائرا بين قتل جماعة من المسلمين وهدم بيضة الاسلام فقتل المسلمين
لازم بقدر المحذور فادلة النافية عن خروج الدين حاكم على ادلة العسر والحرج بمعنى ان ادلة
العسر والحرج لم يدل على رفع التكليف صرفا في مورد الذي يلزم منه الخروج وهذا التقرير يدفع
الاشكال بان العمل بالاحتياط فيه حرج و[illegible] ضرورة عن الدين وادلة الخروج تامل
صرف في هذا المورد فان ادلة العسر والحرج لا تشمل مورد الخروج وادلة النافية عن الخروج تخصيص
مورد ادلة العسر والحرج فان قلت هذا تمام لو انحصر الطريق بالاحتياط بحيث لو ترك العمل
بالاحتياط [illegible] العمل باصل البراءة لعدم التكليف لكن انا نقول لم يكن الطريق منحصرا بالاحتياط
بل طرق الوصول الى الواقع كثير مثل الظن والشك والوهم والعمل بالظن لما دار الامر بين
المحذورين فترك العمل بالاحتياط لا يوجب الخروج عن الدين قلت العمل بغير طريق الاحتياط
لا يخلو عن وجوه منها ترك العمل بالاحتياط والعمل باحد الطرق المذكورة معينا مثل العمل بالظن
او الشك او الوهم [illegible] بالاصل في جميع الموارد ومنها العمل بجميع هذه الطرق على نحو التفات مثلا
العمل في بعض الموارد بالاحتياط وفي بعضها بالظن وفي بعضها بالتخيير من غير تعيين لا كون [illegible]
مورد [illegible] ومنها توزيع الاحكام بالنسبة الى الطرق بمعنى ان يجعل العمل في بعض
من الاحكام بالاحتياط وفي بعض بعض اخر بالظن [illegible] وكل من هذه
الوجوه الثلاثة باطل من وجهين الاول ان العمل بغير الاحتياط مخالف للاول من الشقوق وهو تعيين

وهو تعيين العمل بالظن مثلا باطل لانه ترجيح بلا دليل على العمل به وانما ثبت البراءة بحكم العقل
لو ثبت بطلان العمل بالاحتياط الذي هو احد مقدمات دليل الانسداد وبطلانه اول الكلام
واما العمل بغير الاحتياط من قبيل الثاني والثالث وهو العمل من غير تعيين والتوزيع خرق للاجماع
المركب فان بناء العلماء لا يخلو اما على العمل بالاحتياط او بالظن المطلق في صورة بطلان الاحتياط
والوجه الثاني من وجوه بطلان العمل بغير الاحتياط وانحصار الطريق الى الاحتياط ان الاشتغال
الذي ثبت في المقدمات [illegible] تحصيل البراءة اليقينية بحكم القوة العاقلة وهو لا يحصل
الا بالعمل بالاحتياط فينحصر الطريق على هذا المثبت للتكليف الفعلي المنجز في تحصيل الضروريات
والمعلومات الى العمل بالاحتياط فاذا انحصر الطريق في الاحتياط ويقال ان الاحتياط موجب
للعسر والحرج وهو منفي شرعا بلزوم الحرج في الدين وادلة النافية عن الخروج او بالقطع مع
ادلة العسر والحرج فادلة النافية عن الخروج مقدم على ادلة العسر والحرج وحاكم عليه وهذا الكلام
مبني على الجواب الاول بكون ادلة العسر والحرج من باب الرخصة لا من باب العزيمة والا يلي مراق
الذي يقول ادلة العسر والحرج حاكم على ادلة التكاليف لم يحكم ان التكليف بالاحتياط الموجب
للحرج صدر من الشارع [illegible] ان الاشتغال ثابت ويقتضي البراءة اليقينية وهو لا يحصل
الا بالاحتياط نعم يتم الكلام لمراق من يقول ان ادلة العسر والحرج من باب العزيمة
[illegible] العمل بعدم التكليف في مورد الحرج بل يقول بعدم تعيين العمل الحرجي هذا تمام
الكلام في المقدمة الثالثة

يعني جعل الظن علما فبعد تنزيل الشك في هذا الموضوع كان لم يكن وموضع العلم يصير الدليل المثبت
للحكم بالنسبة الى هذا القدر من الموضوع بلا موضوع يتعلق الحكم اليه فلا منافاة بينه وبين الدليل
الحكم بعد فرض تنزيل الموضوع وان كان منافيا له في الصورة فان الدليل يدل ظاهرا ان حكم الواقعة
المشكوكة البراءة ففي مقام اثبات دليل ظني تحقق انه واقعه غير معلومة للاحتمال الخلاف الثابت في الظن
فان الموضوع باقيا ويقتضي هذا الحكم منافيا مع الحكم الثابت بالدليل في الصورة يكون منافيا ومعارضا
الا ان بعد قول الش بتنزيل هذا الموضوع حيث يقول هذا الكلم يعني تنزيل الظن منزلة العلم
يصير حاكما على ادلة الحكم فليس في الحقيقة من تعارض مع دليل الحكم وهذا مراد المصنف ره
بعد رجوع الاصل في الموضوع الى رفع الحكم المترتب عليه فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقة
منافيا لنفس الحكم الثابت بالدليل الواقعي فلانا معنى الاصل عدم كون هذا [illegible] عدم [illegible]
عنه وهو المشار اليه بقوله اجتنب عن الخمر الا انه حاكم عليه لا معارض له يعني ان رفع الاثر [illegible] الموضوع
معناه تنزيل الموضوع وجعله على [illegible] فالاصل [illegible] لا الحكم يعني دون الامتثال [illegible] موضوع
الخمر الثابت [illegible] بل يحكم بان هذا الموضوع وان كان في الحقيقة يكون موضوعا الا ان الشارع
جعل هذا الموضوع [illegible] فلا تعارض بينهما [illegible]
فالفرق بينه وبين [illegible] ان في [illegible] رفع الموضوع [illegible]
منافاة [illegible] وبين دليل الحكم [illegible]
فيكون هنا المنافاة [illegible]
فالحكم في الحقيقة ليس بدليل مستقل مثبت للحكم والعقل بعد ملاحظة هذا الدليل والدليل
الاخر يحكم بانه يجب تخصيص احدهما بالاخر كما مر في التخصيص بل الحكم في اول الامر ناظر الى مدلول
دليل اخر بان يتصرف في موضوعه ويعينه وهذا مراد المصنف ره بقوله الحاكم ما كان بمدلوله
اللفظي متعرضا لحال مدلول دليل اخر مثلا تقول ادلة الاصول هذه الظنية حاكم على ادلة الاحكام
الظاهري معناه انه يبين ان الحكم الظاهري الواقعية الغير المعلومة هو موضوع لهذا الحكم الظاهري
هو حكم الواقعة التي قام الدليل الظني على اثبات حكمه وان كان في الحقيقة تصدق عليها انها غير معلومة

ولا يخفى ان المصنف الاستاد بقوله فيما تقدم فتأمل ولعله لما فاتهم اذا عرفت هذا فلنرجع
الى الاقوال في المسئلة فنقول قول الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع
مثل ان الوجوب معلوم الا ان الشك في متعلق الوجوب الدائر بين الشيئين وبين اختلافه بان
كان فيهما نوعي حكم وذلك كما في كونه الوجوب او الحرمة ففي الاول لزوم المخالفة العملية وفي الثاني
لا وجه لفطره بحيث لا يرد عليه الاشكال وهو ان الخطابات المفصلة التي تعلق بايجاد
ما كان المكلف فيه متحدا واحدا مثل فكانه بمنزلة الخطاب الواحد بالكل لا بحيث يكون المجموع من حيث
المجموع المكلف به واحدا حتى لو امتثل جميعه سوى واحد منه لا يسمى ممتثلا حتى يرد عليه لما ورد من
بانه امر دليل على ذلك ولا اراده انه يتوقف من القطع بالاحتياط اترى بفعل الجميع حتى يرد عليه
انه لا اثر له بل مراده ان الخطابات التي في الاجتهادات الشرعية لما كان الخطابات بتركها في الجنس
وان كان المكلف به متعددا فكانه بمنزلة الخطاب الواحد فاذا صار كذا فالحق فيه امر بواحد غير
معين بمعاونة جميع المرددات وهذا امر باتيان كل واحد من الافراد ففي مقام صدق المخالفة
كالمخالفة نقول لا فرق في العصيان لمخالفة الخطاب بالكل بين ترك واحد معين من هذه
المجموع وبين ترك واحد غير معين بعده الذي تركه موقوف على ترك جميع المرددات فان كل واحد
من المرددات يصدق عليه انه واحد غير معين فان الامر وقع لوجوب واحد غير معين بين
الامرين وتركه واما في مقام وجوب الموافقة القطعية بمعنى ان الاتيان بجميع المصاديق
الواحد لا بعينه وهو جميع المحتملات والمرددات واجب ام كان الموافقة القطعية فيحرم
فبينهما فرق من جهة الاتفاق الواقع بينهم في ان مجرد العلم الاجمالي بالحكم الواقعي يقتضي
البراءة اليقينية عنه او يكتفي باحدها فذا الى العملية القطعية التي يجب يتبعها محرمة
عند العقلاء وعند معصية بحيث وان لم يلتزموا الامتثال التفصيلي اليقيني لمن يحتمل
فالاقوى من هذه الوجوه الاربعة هو الثاني وهو عدم الجواز مطلقا لحكم العقل كما تقدم الا انه
لما يكن المناقشة فيه بانه لا مانع من اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان يرجع الحكم
لما ينبغي من عدم التعارض وكونه الى المخالفة فيتنزل بعد هذا الوجه الى الوجه
الاول

الاول وهو الجواز المطلق لما يشتمل من الدليل الا انه يرد فيه ايضا الاشكال وهو ان اجراء الاصل
في الشبهة الحكمية لما كان معارضا بمثله وجريان الاصل فيها مناف للعلم الاجمالي فلا يمكن الحكم
بالجواز المطلق فيتنزل بعد هذا الوجه الى الوجه الثالث اما الوجه الرابع فالدليل عليه معارض بعدم
فهم العقل الفرق بين ما كان جنس الحكم فيه واحدا او متعددا ام لا ظاهر وجه فهذا الفرق هذا كله في
الاشتباه في الاقسام الستة للعلم الاجمالي في الحكم من حيث المكلف به بالنسبة الى المخالفة
الالتزامية والعملية واما الكلام في القسمين منها وهو الاشتباه فيه من حيث الشخص المكلف
بعد العلم اما القسم الذي يقع الاشتباه في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كالحكم
الخنثى المردد بين الذكر والانثى كاحكام الجنابة مثل وجوب الغسل وعدم جواز قراءة العزائم
وغيرها المتعلقة بالجنب الواقعي المردد بين واجدي المني في الثوب المشترك فهو في الحقيقة شك في
التكليف بمعنى انه وقع الاشتباه في انه هل هو مكلف بالغسل ام لا وهذا الدليل التكليف فينافي
الاشتباه في المكلف بخلاف الصورة الثانية الذي يجيء فيحصل حكمه اجراء الاصل في عدم التكليف فان
مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب تنجز على احدهما اذ العبرة في الاطاعة والمعصية بتعلق
الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وان يقطع بالعلم الحكم
وهو وجوب الغسل على الجنب فان كل منهما لا يعلم بتوجه الخطاب اليه وكذلك فيه فيتبع خطاب احد الشخصين
التخفيفين يكون احدهما جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجه اليه نعم لو اتفق لاحدهما ان واحد من المبرأ او كان
ذلك علم بتوجه الخطاب اليه فيدخل في اشتباه في متعلق الحكم مع علمه بتعلق الخطاب اليه
وحكمه ما تقدم باقسامه بالنسبة الى المخالفة الالتزامية والعملية ولا باس بالاشارة الى بعض فروع
المسئلة ليتضح انطباق هذه الشبهة على ما تقدم في العلم الاجمالي فيتحقق ذلك فمن جملة الفروع
منها حمل احدهما الاخر وادخاله في المسجد للطواف ولغيره بناء على ان ادخال الجنب او النجاسة
الحرم ان يكون متعديا ام لا اصلا فان قلنا ان الدخول والادخال متحققان بحركة واحدة
دخل في المخالفة القطعية المحرمة المفصلة وان تردد بين كونه من جهة الدخول او الادخال
وهو نظير الاحتياط ببطلان الصلاة مرددا بين الحدث وترك الركن منه فلا اشكال في حرمته

كما تقدم في اعتبار العلم التفصيلي من اي سبب حصل وان جعلنا الدخول والادخال
متغايرين في الخارج كما في الذهن وان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان
محرم واحد وهو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير فهو كما بالمخالفة المعلومة
بالخطاب التفصيلي فنظيره النية المحصورة وارتكاب كلا المشتبهين بالنجس وان جعلنا كل واحد
منهما محرما مستقلا دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذي وقت فيه [illegible]
المتقدمة ومنها من جهة حمل الجنب [illegible] التجارة الحاصل مع قطع النظر عن حرمة الدخول [illegible]
او فرض عدم [illegible] العلم التفصيلي اجمالا لا [illegible] احد الجنبين اما دخول
المسجد او الشيء [illegible] في المسجد لا ان يقال بان الابتجار تابع لحكم الاستئجار
لم يكن في تكليفه محكوما بالجنابة [illegible] بالدخول في المسجد [illegible] العزلة ومنها
اقتداء الغير بواجدي المني في صلوة واحدة او في صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من
احكام الجنابة الواقعية كان اقتداء الغير بهما في صلوة واحدة [illegible] مقتديا باحدهما
وبالركعتين الاخيرتين مقتديا بالاخر موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلوة واما الاقتداء بهما في صلوتين
بان يقتدي في صلوة باحدهما وفي صلوة اخرى بالاخر فهو من قبيل ارتكاب الانائين المشتبهين بالنجس
والاقتداء باحدهما في صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين المشتبهين فان قلنا بكفاية [illegible]
صلوة كل منهما عند الامام والمأموم باجزائه وشرائطه في نفسه [illegible] صح الاقتداء في صلوة او
[illegible]
فصلاة [illegible]
[illegible]
الواقع وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الاستكشاف انه مانع ظاهري للشخص المتصف به
هذا تمام الكلام بالنسبة الى الامر الدائر بين الشخصين واما الكلام في الخنثى فهو في المقتضية يرجع
الى الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف فان الحق انه ليس طبيعة ثالثة خارجة عن جنس الرجل
والمرأة نعم لو كان طبيعة ثالثة فالشك فيه في التكليف والدليل على ذلك امور منها الامر بالعمل بالقرعة
في حكاية الخنثى وظاهرها القرعة من تكليف الرجل والمرأة والقرعة لكل امر مشكل [illegible] وقيل
على ذلك [illegible] بالقرعة يكون مورده في الخنثى الغير المشكل [illegible]
العمل بالقرعة في المشكل لانه لكل امر مشكل ومنها حكاية عد ضلعه ان كان مساويا فتكليفه تكليف المرأة

وان لم يكن مساويا [illegible] انقص [illegible] فتكليفه تكليف الرجل فيعلم منه ان [illegible] بمنزلة الامارة
على كونه خارجا عن جنس الرجل والمرأة ومنها قوله تعالى يهب لمن يشاء ذكورا ولمن يشاء اناثا [illegible]
فالحصر المنطوق في الذكور والاناث وبالجملة فيقع الكلام فيه تارة في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية
والانوثية او مجهولها وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة في معاملة الغير معها
وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلق بالمكلف به اما معاملتها مع الغير من حيث النظر
الى الغير او نحو ذلك فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا للعلم الاجمالي بحرمة نظرها الى
احدى الطائفتين فانه ان كان في الواقع رجلا يحرم نظره الى غير جنسه وهو المرأة وان كان في
الواقع انثى يحرم نظرها الى غير مماثلها وهو الرجل [illegible] مطلقا نظره الى
الغير حرام اما بالنسبة الى خصوص الرجل والمرأة ان قلنا بوجوب الموافقة القطعية فلا اشكال
في حرمته وان قلنا بحرمة المخالفة القطعية تجب الاحتياط عن النظر الى احدى الطائفتين [illegible]
متقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالي بمعنى ان الشك فيه في التكليف من
قبيل الشك في واحد من المتباينين لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك
في دخوله في احدى الطائفتين [illegible] احد الخطابين والتحقيق هو الاول بمعنى ان الشك في المكلف به
لانه علم بتكليفه تفصيلا بالغض عن احدى الطائفتين ومع العلم التفصيلي لا عبرة بالاجمال المتعلق
لما تقدم من ان العلم التفصيلي معتبر ومنجز للتكليف من اي سبب حصل [illegible] العلم الاجمالي
الخطاب التفصيلي كما في الدخول والادخال في واجدي المني فانه يعلم تفصيلا [illegible]
امام [illegible]
او [illegible]
تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ غير مماثل له في الذكورية والانوثية [illegible] فثبت حرمة نظر
الخنثى الى كل من الرجل والمرأة [illegible] لكن يمكن ان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لا في وجوب الموافقة القطعية فافهم ذلك فان الفرق بينهما واضح ومن هنا اعلم ان ما ذكره المحقق من انه يعلم اجمالا بحرمة ليس واحد من مختصات الرجل كالمنطقة والعمامة ومن مختصات المرأة كالقناع وعليه لكن يجب عليهما من باب المقدمة لتحصيل وجوب الموافقة القطعية لكن مراد المصنف هنا ليس بيان وجوب الموافقة القطعية ام لا بل ذكره هذا الكلام لتوضيح الى الحكم في الاحكام المنسي بالنسبة الى وجوب الاحتياط عليه ام لا لكن مراد ان الاصل فيه واما حكمه بالنسبة الى نفسه لكن لما تقدم في الصلوة فيجب عليه الاحتياط بانه يجتنب عن الحرير وستر جميع بدنه لانه مقتضى الاحتياط واما الحكم الجهر والاخفات في الصلوة فان قلنا بكون الاخفات في الفرض والفجر حق للمرأة فالامر واضح على ... الاخفات يجب على الخنثى الاحتياط بالجهر والقرائة فيهما وان قلنا ان الاخفات في الاولتين من الصبح محرمة وواجب على المرأة فنقول ان ... الاجماع على بطلان الاحتياط الموجب للتكرار في الصلوة لكونه بدعة كان مما يخالف حكم التخيير وان لم نسلم الاجماع فالتكرار اما في الصلوة او في القرائة في صلوة واحد

ثم لعد ثبوت العقاب في هذه المقامات لا ينبغي الغامل بل ... انه سبب ... استحقاق العقاب فان المرء العدل الحكيم الذي تكلم في اوامره ونواهيه لا يعاقب من دون الاستحقاق والالزام الظلم والعدوان لان المفروض عدم تحقق تقصير من العبد في حقه ووضوح بطلان حمل في ذو العذر عليه كما ورد النص عليه في الكتاب والسنة الم تقدم فلبث يمنع كون العقاب ... وارد بهذه الصورة من جهة نفس المخالفة التي لا القصد فيها بل يمنع اصل العقاب في بعضها ولو سلمنا العقاب على المخالفة المذكورة فيمنع كونه مستتبعا للاستحقاق بل نقول بين فعلية العقاب والاستحقاقية عموم من وجه فرب استحقاق لا يتحققه الفعلية ورب فعلية لا يتسبب عن الاستحقاق كما انه يجمع من المحققين في دفع استدلال اصحابنا الاماتة والبراءة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وتفصيل الكلام في المقام ان نقول ولان خلود الكفار في النار يقول مطلق ممنوع فان العذر والعالم منه انما هو مختصة بالمقصرين منهم واما القاصرون منهم فلا دليل على خلودهم ولا على اصل تعذيبهم من العقل والنقل بل حكم العقل اقرب شاهد على خلافه كما نص عليه بعض المحققين وهو السيد الجليل المير سيد حسن الكابلي ... والتمسك بالعمومات والاطلاقات الواردة في خلودهم وتعذيبهم كما صدر من بعض اجلاء مشائخنا المعاصرين وهو المولى المحقق المجلسي في ... قدس سره مما لا ينبغي الاصغاء اليه في مقابل العقل القاطع الحاكم بعدم الجواز بالتعذيب بل كونه ظلما وجورا والقول بان النقل يعدو قوي على تلك العمومات والاطلاقات واصالة الجهة بحجيته المقام قد عرفت لكنه لا ينقطع بهذا الكلام فيبقى الى ... بل للقاصرين ... ان الملاك في معارضة النقل والعقل ... ترك النقل على حكم حكم العقل لا على ضعف حكم العقل ... ونسبته النقل والا لانطبق الكثير قواعد الاصول لدى الاوى بل رفع الاستدلال في حكم العقل في كثير من اصول العقايد ولو سلمنا تكافؤهما فلا اثر ...

في شمول تلك العمومات والاطلاقات لغير المقصر وهو افهم كما في شروط الاستدلال
لما هو التحقيق عندنا في ادا المدارك فيتحقق المراد على الظن الشخصي دون النوعي كما هو المراد اذا
ثم لو تنزلنا لو سلمنا تعدد مهم فلا يبعد ان يكون في جهة المحيط لمخالفة الصادرة منهم
فلعله مبني على ما ادعاه من صحة البناء على الى التقصير كما يؤمى اليه كثير من الاخبار الواردة
في تفصيل حال المكلفين في عالم الذر المسلم عند اكثر اهل الحق وان لم نقف على قضية مثلى
المستندة فان ظواهر تلك الاخبار تعتبر اقتضاء التكليف بالعقائد الاسلامية على
قاطبة المكلفين في ذلك العالم فمن سار منهم الطاع باختياره وهو الذي يظهر منه
الايمان في الدنيا ومن سار منهم عصى باختياره وهو الذي يظهر منه الكفر في الدنيا
فلعل تعذيب من لا يرى لسعة لتقصيرهم في اليوم المتقدم في ذلك العالم فالقول بان
هذا المقدار الذي كتبناها هو الذي كتبه السيد الاستاد المولى احمد اسم الموصوف ادام ظله
بخطه الشريف

ذلك قوله ايده الله اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع الخ قلت فيه وجوه من
تعلق بجملة من المنظر طراف هذا العنوان المقرر للاتفاق تارك الفحص للعقاب في عدمه
وتحقيق المقام يقتضي تفصيل الكلام في جملة من القواعد الثابتة بالعقل والنقل اولا ثم توضيح الامر
الى اسد على العين فحققه سوقا لاثبات مطلبه اولها ان المدار في استحقاق العقاب هو تجرّي العبد
بمخالفة المولى اذ تجريه كان بالنسبة الى امر مولى كان انما هو على تقصير العبد وتفريطه في حق
المولى وما تقتضيه مقام عبوديته ومع عدم تحقق التقصير منه وقيامه بحق المولى بمقتضى
وبنائه على الجامعة المولى فيما يعتقده طاعة له او ذهوله عن اوامر المولى ونواهيه مع عدم تقصير
منه في ذلك فلا شبهة في عدم استحقاقه للعقاب بل لو قيل باستحقاقه مثله للعقاب لعله
ذلك تقصيرا في حق العبد ولو وقع على المخالفة لكان من اوضح الظلم بالنسبة اليه والا بعد
على ذلك المطلب مضافا الى اتفاق كل اهل العلم من المسلمين على ذلك لما يشهد به غير واحد من
مطالبهم في الكلام والاصول والفقه واستدلالهم في غير واحد من المقامات ودلالة ظواهر كثيرة
من الايات والاخبار عليه لا ينبغي ان يتامل فيه احد من حكم القوة العاقلة وبنائه بكافة
العقلاء عليه فان العقل القاطع قاض بان العبد في الشق الاول يعدّ من مستحقي العقاب وفي الثانية
ليس بمذموم مستحق للعقاب فيما لكنه في هذه الجهة بل المذموم من حكم يكون مثله مذموما مستحق للعقاب
لو كان المعتقد ايضا لا يمترون في خلا الامرين في معاشراتهم ومعاملاتهم مع عبيدهم وحكمهم بالنسبة
بهما بالنسبة الى عبيدهم مع خلو اذهانهم عن الشبهات التي توجب الاوهام والتكول في مباحث العلوم

ان قلت ان هذا ينافي ما هو في جملة من الاخبار الواردة في المقام الدالة على العقاب
على العصيان المخالف للنفي مع وضوح عدم تقصيره فيها وما ورد في خلود الكفار في النار مطلق
فان ظاهر الايات الواردة فيهم وكذلك الاخبار التي وردت في حقهم تنادي بالحكم صريحا
بان الكافر معاقب ومخلد في النار من غير تفصيل بين اصنافهم من عالمهم وجاهلهم وقاصرهم
ومقصرهم بل لعل الظاهر من جملة الايات والاخبار في خصوص بعض الموارد خصوص
القاصرين منهم كما ان الظاهر ان انصراف المطلقات فصلا عن العموم في الشق اليهم

فانهم للافراد التى هى فى الوجود والاستعمال بما كان للكفر وجها وما وقع فى الاحكام الدنيوية المتعلقة
بهؤلاء الكفار من قتلهم واسرهم والتصرف فيهم واستحلال اموالهم والحكم بنجاستهم واذلالهم ودياتهم
على الوجوه المقررة فى محلها فان هذه الامور ايضا نوع من العقاب لعدم انحصار العقاب فى
الترتيبات على العقاب الاخروى ومنها الكفارات والديات والاحوالى وقضاء الفوائت
التى تتعلق بذمة المكلف باعتبار وجوبها فى اسبابها مع ان كثيرا منها قد ورد فى مقام
المنى لمن على وجه الخطاء والسهو والجهل والغفلة على وجه لا يتطرق اليه وجه من وجوه التقصير
فان كثيرا من هذه الامور يترتب على الجهل بالحكم والغفلة عنه وبعضها الاخر وان كان متعلقا
بالجهل والغفلة المتعلق بالموضوع الا انه لا فارق بين الامرين بالنسبة الى ما هو المقصود
من لزوم تحقق تقصير من المكلف فى شئ من هذه الامور وقد عرفت انه لا يلزم انحصار العقاب
فى العقاب الاخروى ولا شك ان هذه الوجوه من اشد العقابات الدنيوية وهو لم يسبق العقاب
على شئ من هذه الامور باعتبار العقاب اذا يرد على الشخص المعاقب فهو على وجه لا يمكنه
دفعه عن نفسه ولا شك ان ثبوتها فى هذه الاسباب ليس كذلك لتمكن المكلف من دفعه عن
نفسه باختياره مدفوع بانه فى المقام نوع من القهر والاضطرار لان امر المكلف فى تلك الحال
دائر بين الامرين تعويض كلفه لا بدله من كل احدهما اخفهما تحمل هذه المشاق فى الدنيا والاخرى
وتحمل العذاب المترتب عليه فى الاخرة ومن الواضح ان العذاب الاخروى الذى ذكرنا
اشد على من ارتكاب هذه الامور التى عليه مع ان هذه الامور مما لا يمكن التفصى عنه فى
دار الدنيا ايضا اذ لو ترك عنها صدق العقاب على هذه الامور من جهة ان الكفار
منهم ما يترتب على وجه يكون محسوسا فى العادة وشمول هذه الامور ليس من باب
تحقق وان لم يكن اوجب الترك اولى ان معنويا اشد على بعض الطباع من الام الجسم
مدفوع بان الظاهر من العقاب بحسب ذاته على العمل السوء كما يستفاد من غير
واحد من الكتب اللغوية ومن علماء العرف ايضا وبتبادر الحسنة بدون الاطلاق
كما يعتنى به جملة اصحاب النظر فى موارد الاستعمالات الموجودة فى القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وفقنا على بيان امكان التعبد بالظن واستحالته كما قرره ابن قبة وبيان جعل الامارات وبيان طريق الحق فيه
ثم بيان مقام الثانى وهو الكلام فى وقوع التعبد على حسب ما قرره الشيخ الاستاد المرتضى المرضى قدس الله
اسرار الله ارواحه فنقول الفائدة فى البحث كل مسئلة فى الاصول بيان مورد الكلام والاقوال فيه والثمرة وادلة
الاصل فيها فهنا ايضا لابد فيه من بيان الاصل فى الظن يعنى ان الاصل مقرر بانه هل يقتضى الحجية ام لا مع بيان
موارد ما ذكرناه الثمرة ونوضح المطلب فى بيان الاصل بتقرير بيان الامور المتعلقة به اما مورده فانما الاصل هو الظن المطلوب
الحجية والمشكوك الحجية والموهوم لكن المعلوم الحجية وعدمه والمظنون الظن المعتبر خارج عنه مورده واما الاصل فيه فان مورد الاصل
هو عدم العلم بالواقع فاذا علم الحجية او عدمه او ظن الظن المعتبر فلم يكن مورد جريان الاصل العمل الاهم وان يكون من
باب وصف الظن او التعبد نعم لو استند فى الاستصحاب فلا يحصل الظن الشخصى كما هو مذاق بعض المحققين
فيحصر مورده فى المشكوك ولا يجرى فى ما ذهب الظن بخلافه ولو غير معتبر فان الظن وان كان غير معتبر لكن
يحصر سببا لعدم حصول الظن الشخصى ولو اكتفى بغير الظن الشخصى يحصر مورد الاصل العملى ولو من باب الظن
بصورة الشك فقط ونقول لكون الظنون الغير المعتبر جابرا وكاسرا مثل الشهرة مثلا بخلاف من لم يعتبر
الظن الشخصى فانه قال بان مورد الاصل عدم العلم بالواقع اى مثل الظن والاخير للنزاع فيه مع قطع النظر
عن الانسداد والانفتاح فان انقلاب الاصل الاولى فى صورة الانسداد مسلم فى جميع علميه والنزاع موضوعى
صورة الانفتاح ولا ثمرة المعروفات الانسداد بحجية الظن بالحكم العقلى به ولا ثمرة هذا الاصل فيما موارد
منها فيما هو الادلة الفقهية الاجتهادية بالنسبة الى الاحكام فان الاصل يثمر فى الفاور فان كان الاصل يقتضى
الحجية لابد ان يعمل بالظن لا بالاصول العملية وبالعكس ومنها فيما لو انسد باب العلم فى الواقع والتكليف
ثابت بنفس الواقع لا بالطرق كما يقوله البعض فان القدر المسلم من حكم العقل بالحجية بالنسبة الى الظن
بنفس الواقع واما فى اصول الاعتقاد والموضوعات المستنبطة والعرفية والمسائل المشتبهة والمسائل
اصول الفقه فلا تسلم حكم العقل بالحجية فيثمر الاصل فيه وهكذا واما القول فى المسئلة مذهب جمع الى ان الاصل

يعتبر الحجة منهم المحقق القمي ره وغيرها والحق عدم الحجية وفاقا للمشهور // الكلام في بيان ان المراد بالاصل
اي شيء هل الاصل العملي ام الاجتهادي فنقول ذهب السيد الجليل السيد محسن الكاظمي الى ان هذا الاصل
راجع الى النزاع في ان الاصل في الاشياء هل هو الحظر او الاباحة فان قلنا في المسألة بالحظر فنقول
هنا ايضا وبالعكس وهذا الكلام فاسد لوجوه ثلاثة الاول ان النزاع في المسألة الحظر والاباحة
في الحكم التكليفي فان حكم العقل بالحظر معناه النهي عن ايجاده وجعله في الخارج وكذا الاباحة معناه التخيير
بين الفعل والترك وهو الحكم بعبارة اخرى الاذن الذي لا الاباحة الى ضمه في ما نحن فيه في الحكم
الوضعي وهو الحجية وعدمه بمعنى السببية كما هو ظاهر فان قلت ان الحكم الوضعي ناش من التكليفي وبالعكس
قلت [illegible] لكن المفروض كون النزاع الاصلي في الاول في التكليفي والثاني في الوضعي وهذا انما نشأ
عن عدم رتبة النزاع الثاني للاول الثاني ان العنوان في الحظر والاباحة في الاشياء التي لا
يستقل بها العقل بحسنه ولا بقبحه ولو مع خطاب الشرع بل العنوان فيه ان مورد المسألة ما يكون
فيه مصلحة ظاهرة وخالية عن امارات المفسدة كشم الورد واكل الفاكهة ولكن في العمل بالظن العقل
مستقل بقبحه لما هو مقرر في محله ان المراد بالعمل بالظن هو الاستناد به في رفع البراءة عن المخالفة
الواقعية وعلى سبيل التعبد والتدين وانه منسوب الى المولى لا العمل به في غير التعبد و
العقل مستقل بقبح اسناد شيء الى المولى من تلقاء نفسه بمعنى ان التعبد به مع عدم ثبوت
الاذن منه تعبد بالشك وهذا بخلاف النزاع الاول فان العقل لا يحكم عليه بشيء ولا حاكم به نعم
حكمه هنا محض ملاحظة منفعة فيه ظاهرا وخلوه عن امارات المفسدة فان قلت ان العقل لا يحكم بشيء الا
بملاحظة ذاته واطرافه ورفع جميع الشبهات عن موضوعه وهذا حكم ظاهري ومن المقرر انه ليس
حكم العقل ظاهريا ولذا نقول ان حكم العقل يكون في الكليات والاهمال والاجمال منتف في حكمه وحكمه الى
سبيل

سبيل القطع والجزم والترديد ليس في حكمه وحكمه في الجزئيات ليس بحكم بل ادراك وانطباق مع الكلي
كما هو واضح قلت سلمنا جميع ذلك وهنا ايضا كذلك فان هذا النزاع في الحظر والاباحة
يرجع الى النزاع في ان الضرر المحتمل هل هو واجب الدفع مثل المقطوع والمظنون ام لا
فان الشيء وان كان خاليا عن امارة المفسدة الا ان احتمال المفسدة الواقعية قائم هنا
فان حكم العقل بوجوب الدفع الضرر المحتمل يحكم في هذه الاشياء بالحظر والمنع والا فلا
وهذا نظير حكم العقل بالبراءة بمعنى انه يحكم ان في صورة الجهل بالواقع ابني على البراءة
لان الحكم هنا ايضا بان احتمال العقاب ملغى في نظره ولذا لو كان اختيار البراءة بالعقل
لو عارضه دليل ظني لخلافه لكان مقدما عليه بخلافه لو كان البراءة تعبديا فان العقل
يحكم في صورة الجهل بعدم الاعتناء باحتمال العقاب فاذا ورد خبر وحصل منه
الظن بالعقاب لو خالفه فلا يحكم العقل بالبراءة فيه الثالث انه لو كان هذا متفرعا عليه
لزم التخيير بين العمل بالظن بالواقع والعمل بالاصل العملي فان معنى الاباحة في العمل بالظن تخيير المكلف
بين العمل به والعمل بالاصل وهذا مناف مع المقرر في محله ان الاصل العملي في مورد
بالواقع فان قلت كل من يقول بالجواز قائل بالوجوب فلا يرد شيء قلت نعم لكن هذا الكلام
فيما لو ثبت الجواز بدليل الانسداد بمعنى ان الانسداد قائل بالوجوب واما ثبت الجواز مع
قطع النظر عن الانسداد فالانفتاح الجملي لا بمعنى الاباحة بالعمل بالظن الا اذا لا بمعنى الجواز
التعبد وتركه الا الدليل غاية الامر وجوب التعبد بالظن او الرجوع الى الاصل العملي
تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وقد يقرر الاصل بوجوه اخر منها الاصل
عدم الادلة بمعنى النفي العدم الازلي قبل ثبوت الشريعة او ابتدائها او قبل المكلف
او المراد فائدة المستفادة من ادلة التبليغ وتقريره ان الحجية حادثة فالاصل
عدمها

۲۱۴

از مال خاص خالص عفت پناه عصمت دستگاه المسماة گلزاده خانم